ŞEYH MÜFÎD ve ŞİA'DA USÛLÎ FARKLILAŞMA SÜRECİ

ŞEYH MÜFÎD ve ŞİA'DA USÛLÎ FARKLILAŞMA SÜRECİ

Dr. Halil İbrahim BULUT

İZMİR - 2005

Yeni Akademi Yayınları

ŞEYH MÜFÎD VE ŞİA'DA
USÛLÎ FARKLILAŞMA SÜRECİ

Editör
Dr. Faruk VURAL

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
Yavuz YILMAZ

Mizanpaj
Ahmet KAHRAMANOĞLU

ISBN
975-6079-04-5

Yayın Numarası
05

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası / İZMİR Tel: (0232) 252 20 96
Mayıs 2005

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 519 39 33 Faks: (0212) 519 39 01

Yeni Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20
www.yeniakademiyayinlari.com

İçindekiler

KISALTMALAR 9
ÖNSÖZ 11
GİRİŞ 19
USULÎ FARKLILAŞMANIN TARİHİ ARKA PLANI 19

A- MÜFÎD'İN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ 19
1- Abbâsîler Dönemi 20
2- Büveyhîler Dönemi 27
a- Büveyhîler ve Siyasî Başarıları 27
b- Büveyhîlerin Sosyal ve Kültürel Hayata Katkıları 30

B- MÜFÎD ÖNCESİ ŞİÎ ULEMÂSINA GENEL BİR BAKIŞ 35
1- Zürare b. A'yan 38
2- Hişâm b. Hakem 39
3- Hişâm b. Salim el-Cevâlikî 43
4- Fadl b. Şâzân en-Nisâbûrî 45
5- Küleynî 48
6- Nu'mânî 51
7- Nevbahtî Ailesi 53
8- İbn Ebû Akil ve İbn Cüneyd 56

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYH MÜFÎD'İN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

ŞEYH MÜFÎD'İN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ 61

A- ŞEYH MÜFÎD'İN HAYATI 61
1- Doğumu ve Nesebi 61
2- Yaşadığı Çevre ve İlk Tahsili 64
3- Ölümü 66

4- Künye ve Lakapları 68
a- Müfîd Lakabı 68
b- İbnü'l-Muallim Lakabı 72

B- YAŞADIĞI ÇEVRE VE SOSYO-KÜLTÜREL HAYAT 75
1- Müfîd'in Yaşadığı Çevre 75
2- Müfîd'in Yaşadığı Dönemde Bağdat'ta Sosyo-Kültürel Hayat .77

C- HOCALARI 85
1- Şeyh Sadûk 86
2- Ebü'l-Kâsım Cafer İbn Kuleveyh 91
3. İbn Cüneyd el-İskâfî 92
4. Ebü'l-Ceyş el-Belhî 94
5. Ebû Abdullah el-Basrî 95
5. Ebû Yâsir 98
6. en-Nâşî el-Asgar 99
7. Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî 99
8. Muhammed b. İmran el-Merzübânî 101
9. Ebû Bekir İbnü'l-Ciâbî 102
10. Ebû Amr İbnü's-Semmâk 104

D- MÜFÎD'İN ÖĞRENCİLERİ 105
1- Şerîf Radî ve Şerîf Murtaza 106
a- Şerîf Radî 109
b- Şerîf Murtaza 111
2- Ebû Cafer et-Tûsî 116
3- Ahmed en-Necâşî 118
4- Ebü'l-Feth Muhammed el-Kerâcekî 119
5- Sellar ed-Deylemî 121

E- ÇAĞDAŞLARIYLA DİYALOGU 122
1- Ebû Bekir el-Bâkıllânî 128
2- Kâdî Abdülcebbâr 132

F- AKADEMİK İLGİ ALANI ve ESERLERİ 136
1- Kelâm 139
2- Tarih ve Biyografi 157
3- Fıkıh 162
4- Hadis ve Tefsir 169

G- MÜFÎD'İN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ŞİA İÇİNDEKİ YERİ 172
1- İlmî Kişiliği ve Karakteri 172
2- Şia İçindeki Yeri 176
a- Şiî-İmâmiyye'nin Dinî ve İlmî Lideri Olması 176
aa- Hakkındaki Tevkiiler ve Şiir 180
H- MÜFÎD'İN REDDİYELERİ YA DA İLMÎ MÜCADELESİ . .184
1- Şia dışındaki gruplara yönelik reddiyeler 185
a- Mûtezileye Yönelik Reddiyeler 185
b- Sünnî Bilginlere Yönelik Reddiyeleri 190
2- Şia'ya Yönelik Eleştiriler 192

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYH MÜFÎD'İN USÛLÎ ANLAYIŞININ TEŞEKKÜLÜ ve KELÂMÎ SİSTEMİNE YANSIMALAR

ŞEYH MÜFÎD'İN USÛLÎ ANLAYIŞININ TEŞEKKÜLÜ ve KELÂMÎ SİSTEMİNE YANSIMALAR 197
A- MÜFÎD'İN ABBÂSÎ HALİFELERİ VE BÜVEYHÎ EMİRLERİYLE İLİŞKİLERİ 197
1- Müfîd'in Abbâsî Halifeleriyle İlişkileri 198
2- Müfîd'in Büveyhî Emirleriyle İlişkileri 200
a- Müfîd ve Aşûre Matemi 203
b- Müfîd ve Gadîr-i Hum Bayramı .206
c- Müfîd ve Şiî-Sünnî Çatışmalarındaki Rolü 212
ca) 392/1002 yılı olayları 213
cb) 398/1007 Yılı Olayları 216
B- USÛLÎ ANLAYIŞIN OLUŞMASINDA MÛTEZİLENİN ROLÜ220
1. Müfîd Öncesi Dönemde İmâmiyye Mûtezile Etkileşimi 220
2. Şia'nın Mûtezilî Düşünceye Yönelmesinin Sebepleri 225
3. Mufid'in Mûtezile'den Etkilendiği Hususlar 229
4- Müfîd'in Şia-Mûtezile Ayrımına Dikkat Çekmesi 235
5- Mûtezile'den Ayrıldığı Hususlar ve Onlara Yöneltiği Eleştiriler 240
C- KELAMÎ SİSTEMİNE YANSIMALAR 243
1- Nübüvvet 243
a- Peygamberlerin İsmeti ve Sehvü'n-Nebî Meselesi 245

b- Kur'an Konusundaki görüşü 252
c- Mûcize 256
d- Hz. Peygamber'in Okur-Yazarlığı Meselesi 258
2- İmâmet 260
a- İmâmetin Gerekliliği 260
b- İmâmetin Mahiyeti ve Nübüvvetle ilişkisi 266
3- İmâmların Temel Özellikleri 270
a- Nas ile Tayin ve Vasîlik Meselesi 270
b- Masumiyet 279
ba- İsmetin Mahiyeti ve Gerekliliği 279
bb- İsmetin Sınırları 282
c- Bilgi ve Sınırları 285
ca- İmâmın Bilgisinin Kuşatıcı Olduğu İnancı 286
cb- İmâmın Bilgisinin Sınırlı Olduğu İnancı 289
d- Efdaliyet Meselesi 295
da- Hz. Ali'nin Faziletinin Naklî Delilleri 297
db- Hz. Ali'nin Faziletinin Aklî Delilleri 301
e- Mûcize Göstermeleri 307
ea- Kevnî/Hissî Mûcizeler 309
eb- Haberi Mûcizeleri 310
ec- Aklî Mûcizeler 311
4- Diğer Bazı Görüşleri 313
a- Gaybet 313
b- Bedâ 319
c- Ric'at 322
d- Takiyye 325
e- Ahad Haber 327
SONUÇ 329
EK-1 335
BİBLİYOGRAFYA 337
KARMA İNDEX 353

KISALTMALAR

a.e. : Aynı eser
a.g.e. : Adı geçen eser
a.mlf. : Aynı müellif
a.y. : Aynı yer
b. : bin ibn
bk. : Bakınız
c. : Cilt
CÜİFD : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev. : Çeviren
DEÜİFD : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA : Diyânet İslâm Ansiklopedisi
ed. : Editör
EIr. : Encyclopodia of İranica
EI2. : Encyclopedia of Islam New Edition
h. : Hicrî
Hz. : Hazreti
İng. : İngilizce
İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi
İA. : İslâm Ansiklopedisi
krş. : Karşılaştırınız
Ktp. : Kütüphane
m. : Milâdî
md. : Madde
MÜİFD : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

nr. : Numara
nşr. : Neşreden (Tahkik eden)
ö. : Ölümü, ölüm tarihi
s. : Sayfa
SAÜİFD : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy. : Sayı
trc. : Tercüme, tercüme eden
ts. : Tarihsiz
tür. yer. : Türlü yerde, birçok yerde
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve devamı
v.dğr. : Ve diğerleri

ÖNSÖZ

Hicrî dördüncü asır, İslâm inancı, kültür ve medeniyeti açısından önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bu tarihe kadar temel İslâm fırkaları teşekkül etmiş, ana fikir ve düşünceler şekillenmiş ve temel kaynaklar telif edilmiştir. Bu asır, Şiî toplumun sahip olduğu kabiliyetleri ortaya koyması bakımından büyük bir hareketliliğe şahit olmuştur. Siyasî açıdan İslâm dünyasının hemen hemen bütün önemli merkezlerine Şiîler hakim olmuş; Mısır'da Fâtımîler, Bağdat ve çevresinde Büveyhîler, Halep ve çevresinde Hamdânîler, Bahreyn ve çevresinde ise Karmatîler, Yemen'de Zeydîler egemen olmuştur. Şia'nın siyâsî sahadaki bu başarısı, ilmî ve kültürel sahada da kendini göstermiş ve Şiî düşüncede yeni açılımlara zemin hazırlamıştır.

Küçük Gaybet'in başlamasıyla birlikte fıkhî ve itikâdî problemlere nasıl çözüm bulunması gerektiği hususunda İmâmî düşüncede iki ana çizginin oluşmaya başladığı görülür. İmâmî ulemâ, imâm hayatta iken onun mutlak otorite sahibi olduğunu kabul etmiş, fakat gaybetinden sonra onun otoritesi ve vazifelerinin nasıl devam ettirileceği hususunda ihtilafa düşmüştür. Buradaki temel görüşlerden biri, imâmın gaybete girmiş olmasına rağmen onun yönlendirici fonksiyonunun devam ettiği, toplumla devamlı bir şekilde temas halinde olduğu; Şiîlerin karşılaştığı fıkhî ve itikâdî problemlerin çözümünde yeni arayışlara ihtiyaç olmadığı ve bizzat imâmlardan gelen haberlerin Şiî toplumun ihtiyaçlarını çözmede yeterli olduğu şeklindedir. İmâmlardan gelen haberlere büyük önem atfetmelerinden dolayı bu gruba "Ahbârîler/Ehl-i Hadis" denilmiştir. Bunların ge-

nel kanaatine göre imâmların mevcut ahbarını toplayıp onlarla amel etmek yeterlidir. Zira her türlü problemin cevabı zaten ahbarın içinde mevcuttur. Bu anlayışın ilk önemli temsilcileri arasında Küleynî, (ö. 329/941) Nu'mânî (ö. 342/953) ve Sadûk'u (ö. 381/991) zikretmek mümkündür. Gaybetin başlamasıyla birlikte Şiî-İmâmî hadisçiler, diğer bir ifadeyle Ahbârîler, hayatın her safhası için imâmların koyduğu çeşitli kuralların ve onlardan nakledilen hadislerin otorite kaynağı olması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bu doğrultuda Ahbârî ulemânın en önemli gayreti imâmların haberlerini tedvin ve tasnif etmek suretiyle bir araya toplamak olmuştur. Örnek olarak Küleynî'nin *el-Usûl mine'l-Kâfî* adlı eseri ile Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhü'l-fakîh* adlı eseri zikredilebilir. Ancak gaybetin uzamasıyla birlikte ahbârî anlayışın, sorunların çözümlenmesi ve Şiî inanç ve fikirlerin savunulmasında yeterli olmadığı anlaşılmaya başlanmıştır. Bu süreç içerisinde, akılcı bir metot benimsenerek Kur'an, hadis ve ahbârdan toplumun ihtiyaçları doğrultusunda ve belli prensipler çerçevesinde itikâdî ve fıkhî hükümlerin çıkarılmasının gerekli olduğunu savunan bazı alimler ortaya çıkmıştır. Daha sonraları Usûlî düşünce olarak isimlendirilecek bu anlayışın ilk ve en önemli temsilcisi, hiç şüphesiz Şeyh Müfîd'dir. Usûlî anlayışın tarihi, bir bakıma Şiî-İmâmiyye'nin tarihi olarak değerlendirilebilir. Çünkü Abârîliğin başlangıç döneminde kısa süren hakimiyetinin yanı sıra Safevîler dönemindeki sınırlı canlanmasının dışında Şiî düşüncesinde pek etkili olduğu söylenemez. Halbuki Usûlîlik Şeyh Müfîd'den itibaren Şiî-İmâmî anlayışın tarihine ve gelişimine yön veren bir ekol olmuştur. Tarihte olduğu gibi bugün de etkili olan usûlîliğin kurucusu kabul edilen Şeyh Müfîd'in her yönüyle incelenip ortaya konulması büyük önem arz etmektedir.

Şiî düşüncede İmâmiyye'nin, İmâmiyye içinde Usûlîliğin ve Usûlî anlayışın başlamasında da Şeyh Müfîd'in apayrı bir yeri vardır.

Şeyh Müfîd'in rasyonel yaklaşımı, Şiî-İmâmiyye'nin tarihi gelişimini derinden etkilemiş, ekolün kimlik kazanmasında ve varlığını özgün bir şekilde devam ettirebilmesinde eşsiz katkıları olmuştur. Şiî-İmâmî gelenekteki bu konumu sebebiyle onun gerçek kişiliğinin ve temel görüşlerinin tespit edilmesinin, Şiî düşüncesinin gelişim süreci açısından önemli oldu-

ğu kanaatindeyiz. Müfîd tarafından temelleri atılan Usûlî düşüncenin bugün bile geçerliliğini koruması, bir bakıma İmâmî düşüncenin lokomotifi olması, Şeyh Müfîd'in önemini bir kat daha artırmıştır. Şia mezhebi hakkında Doğu'da ve Batı'da pek çok eser ve makale yayımlanmış olmasına rağmen Şiî-İmâmiyye'nin rasyonelleşmesine önayak olan ve Usûlî anlayışın kurucusu kabul edilen Şeyh Müfîd üzerine ülkemizde hemen hemen hiçbir çalışmanın olmayışı bizi böyle bir araştırmaya sevk etmiştir. Bu itibarla müellifin yaşadığı dönemin; sosyal, kültürel, siyasî ve fikrî açılardan tahlil edilmesine özen gösterilmiş, özellikle Bağdat'ın kültürel atmosferi, mezhepler arası diyalog ve Şia-Mûtezile etkileşimi ve bunun sonuçlarına dikkat çekilmiştir.

Diğer hedeflerinin yanı sıra bu çalışmanın asıl amacı, günümüzde Ehl-i Sünnet dışında yaşayan en önemli İslâm mezhebi olan Şia'nın rasyonelleşmesi ve mezhebî kimlik kazanmasına vesile olan Usûlîliğin ve kurucusu Şeyh Müfîd'in, genelde İslâm düşüncesine ve daha özel anlamda Şiî-İmâmî düşünceye katkılarını ortaya koymaktır. Konu, Mezhepler Tarihi'nin metodolojisi çerçevesinde ele alınmış ve tasvirî bir anlatım tercih edilmiştir. Mezheplerin ileri sürdükleri görüşlerin dinin kendisi olmadığı ve İslâm'la özdeşleştirilemeyecekleri anlayışıyla hem Müfîd öncesi Şiî alimlerin hem de Müfîd'in ortaya koyduğu görüşler ve savundukları ilkeler İslâm diniyle özdeşleştirilmeden, içinde doğup geliştikleri çevreden ve hâdiselerden soyutlanmadan ele alınmış; her fikrin dinî, siyâsî, ekonomik, sosyal ve kültürel taraflarının bulunduğu gerçeğinden hareketle "fikir-hâdise irtibatı" prensibi dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Bu eserin, bu alandaki bilgi boşluğunun giderilmesine katkıda bulunacağı ve ilgililere önemli malzemeler sunacağı kanaatindeyiz. Günümüz Şiî-İmâmî düşüncesinin çok iyi kavranabilmesi için özellikle Usûlî anlayışın bilimsel anlamda incelenmesi gereklidir.

Şahıs merkezli bir Mezhepler Tarihi araştırması olan bu çalışmanın, benzerlerine oranla avantajlı yanı müellifin eserlerinin önemli bir kısmının günümüze kadar ulaşmış olmasıdır. Hiç şüphesiz İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında karşılaşılan en önemli sorun, çalışılan döneme ait kaynakların azlığı veya taraflı olmasıdır. Mezhebî taassubun yanı sıra fikirlerin or-

taya çıktığı arka plana çoğu defa işaret edilmemiş olması, hâdiselerle fikirler arasında ilişki kurulmasını güçleştirmektedir. Bu itibarla Müfîd'in önemli eserlerinin neşredilmiş olması, görüşlerini bizzat kendi eserlerinden hareketle ortaya koyabilmemize ve değerlendirme yapabilmemize imkan tanımıştır.

"Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci" adını taşıyan bu çalışma bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Girişte, usûlî farklılaşmanın arka planına ışık tutulmaya çalışılmış ve Müfîd'in yaşadığı dönemdeki sosyo-politik durum hakkında bilgi verilmiştir. Bu bağlamda -Müfîd'in yaşadığı dönemle sınırlı kalmak kaydıyla- Abbâsîler ve Büveyhîler hakkında genel bir malumat verilmiştir. Ayrıca Müfîd öncesi Şiî ulemâ ve bunların genel görüşleri izah edilmiş; burada Şiî-İmâmî kelâm anlayışının temel özelliklerine vurgu yapılmış ve bu dönemin ana tartışma konularına işaret edilmiştir. Usûlî düşüncenin farklılığını daha iyi kavrayabilmek ve öncesiyle mukayese edebilmek için Müfîd öncesi Şiî ulemâya geniş sayılabilecek bir yer ayrılmıştır.

Birinci bölümde, Müfîd'in hayatı ve ilmî kişiliği ele alınmıştır. Müfîd'in doğumu, nesebi ve lakaplarının yanı sıra, yaşadığı çevre ve Bağdat'taki sosyo-kültürel hayata ilişkin açıklamada bulunulmuştur. Ayrıca müellifin hocaları hakkında geniş sayılabilecek malumat verilmiş; onunla hocaları arasında cereyan eden ilmî tartışma ve münazaralara yer verilmiştir. Usûlî anlayışın oluşmasında hocalarının Müfîd üzerinde nasıl bir tesir bıraktığı hususuna da değinilmiştir. Bunlara ilaveten ilmî ve siyasî açıdan öne çıkan bazı öğrencileri tanıtılmış ve bunların Şiî düşünce içindeki yerleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Müfîd'in Şiî-İmâmî düşünce içindeki konumunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından çağdaşları Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ile diyaloguna yer verilmiş ve onlarla Müfîd arasında mukayeseler yapılmıştır. Öte yandan Müfîd'in akademik ilgi alan` ve eserleri hakkında geniş malumat verilmiş ve söz konusu eserleri kelâm, fıkıh, tarih, hadis ve tefsir başlıkları altında tasnif edilmiştir. Özellikle matbu eserleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmeye çalışılmıştır. Müellifin ilmî kişiliği ve Şia içindeki konumu ile mücadele ettiği kesimler ve bunlara karşı kaleme aldığı reddiyeler hakkında da bil-

gi verilmiştir. Diğer taraftan eserlerinin isimlerinde geçen mekan adlarından hareketle onun etkili olduğu coğrafya belirlenmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise Usûlî anlayışın teşekkülünde etkili olan faktörler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Müfîd'in kendi döneminde zuhur eden siyasî olaylarla ilişkisi belirlenmeye çalışılmış, söz konusu dönemde zuhur eden hadiseler bu zaviyeden değerlendirilmiştir. Usûlî anlayışın oluşmasında Mûtezile ekolünün nasıl bir etkisinin olduğu hususuna da ayrıntılı bir şekilde yer verilmiş; Müfîd'in Mûtezile'den etkilendiği hususlar ile onlardan ayrıldığı ve eleştirdiği hususlara işaret edilmiştir. Bu bölümde son olarak temel İmâmî meselelerde ne tür farklılıkların olduğuna ışık tutabilmek için müellifin nübüvvet ve imamet görüşleri ayrıntılı sayılabilecek bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca Şiî-İmâmî inanç sisteminde önemli bir yeri olan gaybet, takiyye, ric'at ve bedâ görüşlerini Müfîd'in nasıl değerlendirdiği ve nasıl bir açılım sağladığı da ele alınmıştır. Çalışma genel bir değerlendirme ile tamamlanmıştır. Okuyucuya kolaylık sağlaması açısından, müellifin *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde neşredilen eserleri ciltlere göre listelenmiş ve eserin sonuna ilave edilmiştir.

Bu çalışmada yararlanılan kaynakları üç ana başlık altında tanıtmak mümkündür. Bunların ilki Müfîd'in kendi eserleridir. Ölümünün bininci yılı anısına Kum'da 1413/1994 yılında düzenlenen uluslararası sempozyumda, Müfîd'in eserlerine ulaşmayı ve araştırma yapmayı kolaylaştırmak amacıyla telifâtının silsile halinde yayınlanması fikri taraftar bulmuş, böylece İslâm kültür tarihi ve Arap düşüncesine büyük katkıları olan bu kıymetli âlimin eserlerinin ihya edilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda *Dâru'l-Müfîd Yayınevi,* Şeyh Müfîd'in kırk altı eserini bir silsile halinde (Beyrut 1414/1993) yayınlamayı başarmıştır. Bu çalışmada büyük oranda *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde neşredilen eserler kullanılmıştır. Bu eserler arasından bazılarına değinmek istiyoruz. Örneğin müellifimizin *Evâilü'l-makâlât* adlı eserinin İslâm Mezhepleri Tarihi açısından önemli bir kaynak olduğu kanaatindeyiz. Genel anlamda İmâmiyye'nin görüşlerini öğrenmemize imkan tanıyan bu eser, Nevbahtîlerin yanı sıra Bağdat Mûtezilesinin ve özellikle Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin görüşlerini öğrenebilmemiz açısından önemli bilgiler içermektedir. Ayrıca Ahbâriyye-Usûlîyye

farklılığının ortaya konulması hususunda Müfîd'in *Tashîhu'l-İ'tikâd* adlı eseri de araştırmamız açısından oldukça önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Öte yandan Müfîd'in yaşadığı dönemde Bağdat'taki ilmî, sosyal, kültürel ve siyasî hayat hakkında bilgi vermesi bakımından *el-Fusûlü'l-muhtare* adlı eserin ayrı bir yerinin olduğunu belirtmek gerekir. Bunlara ilaveten Müfîd'in imâmet meselesiyle alakalı olarak kaleme aldığı ve Şiî gelenekte bir ilk olmaları itibarıyla *el-İfsâh* ve *el-İrşâd* adlı eserleri de müracaat ettiğimiz önemli kaynaklardandır. Hiç şüphesiz Müfîd'in akaid, kelâm ve mezheplerle alakalı eserleri çalışmamızın birinci derecede başvuru kaynakları olmuştur. Bunların her birini burada ayrıca tanıtmaya gerek duymuyoruz.

Doğuda ve Batıda, Müfîd üzerine yapılmış bazı çağdaş eserlerden de zaman zaman faydalandığımızı belirtmeliyiz. Özellikle Mcdermott'un Şeyh Müfîd'in akidesini ortaya koymak üzere kaleme aldığı *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd* adlı eseri müracaat ettiğimiz kaynaklardan biri olmuştur. Ancak, telif edildiği dönemde Müfîd'in pek çok eserinin yayımlanmamış olması bu çalışmanın bir şanssızlığı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Abdülaziz Tabatabaî'nin *eş-Şeyh el-Müfîd ve 'atâuhu'l-fikriyye el-hâlide,* Muhammed Rıza Caferî'nin *el-Kelam 'inde'l-İmâmîyye; neş'etuhu ve tatavvuruhu ve mevki'u'ş-Şeyh el-Müfîd minhu* adlı makalelerin yanı sıra, Mazlum Uyar'ın İmâmiyye Şia'sında Usûlîlik ve hiyerarşik yapılanmasını konu edindiği *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri* adlı eserinden de yararlanılmıştır.

İkinci grup kaynaklarımız ise *Tabakat* kitaplarıdır. İbn Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'i çalışmamız açısından önemli bir kaynak olmuştur. Zira Müfîd'in çağdaşı olan İbn Nedîm onu görmüş, aynı mecliste bulunmuş ve ondan övgüyle söz etmiştir. Müfîd'in eserlerinin belirlenmesinde öğrencileri Necâşî'nin (ö. 455/1063) *er-Ricâl*'i ile Ebû Cafer et-Tûsî'nin (ö. 459/1067) *el-Fihrist*'i en önemli başvuru kaynaklarımız olmuştur. Nitekim Necâşî, hocasının bütün eserlerinin isimlerini kaydetmesi bakımından eşsiz bir kaynaktır. Zaten daha sonraki tabakat kitaplarının buradaki bilgileri tekrar ettikleri görülmektedir. Diğer öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî'nin *Fihrist*'i de bizim için vazgeçilmez bir kaynak hüviyetindedir. Ebû

Cafer et-Tûsî, hocasının bütün eserlerinin isimlerini zikretmemekle birlikte bizzat Müfîd'den okuduğu veya dinlediği eserlerin isimlerini kaydetmiştir. Burada diğer bir önemli kaynak da İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192), *el-Meâlimu'l-ulemâ* adlı eseridir. Bu eser, Müfîd'den takriben bir buçuk asır sonra kaleme alınmış olmasına rağmen önceki kaynaklarda bulunmayan bazı ayrıntıları ihtiva etmesi bakımından önem arz etmektedir. Diğer taraftan makâlât ve milel nihal eserlerinden de faydalanılmıştır. Genel olarak Şiî-İmâmî anlayışın ortaya konulmasında Nevbahtî'nin *Fıraku'ş-Şia*sı, Kummî'nin *el-Makâlât ve'l-fırak*'ı ve Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserlerinin yanı sıra, Bağdâdî'nin *el-Fark*'ı ve Şehristânî'nin *el-Milel*'i önemli başvuru kaynaklardan bazılarıdır.

Üçüncü grup eserler ise genel İslâm Tarihi kaynaklarıdır. Bu bağlamda İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam* adlı eseri ile İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1232) *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eserinden azamî derecede faydalanılmıştır. Zaman zaman İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye* adlı eserine de müracaat edilmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında kuşkusuz pek çok kimsenin katkısı olmuştur. Bu çerçevede; özellikle konuya dikkatimi çeken, mutlaka çalışılması gerektiğini tavsiye eden ve bu konudaki yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Hasan Onat'a, çalışmanın planlanmasında görüş ve önerilerinden faydalandığım Prof. Dr. Mustafa Öz ve Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya teşekkürlerimi sunarım. Müfîd'in eserlerine ulaşmamda yardımcı olan dostum Ekrem Arslan'a ve İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) çalışanlarına da teşekkür ederim. Ayrıca başından beri beni destekleyen anne ve babamı, yoğun bilimsel çalışmaların doğrudan ve tabiî ortakları olan eşimi ve üç oğlumu da burada anmayı mânevî bir borç kabul ediyorum.

Dr. Halil İbrahim BULUT
Adapazarı 2005

GİRİŞ

USULÎ FARKLILAŞMANIN TARİHİ ARKA PLANI

A- MÜFÎD'İN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

Müfîd'in yaşadığı h. IV. ve V. asrın siyasî açıdan bazı temel özelliklerinin altını çizmek gerekir. Her şeyden önce bu asırda İslam dünyası siyasal olarak parçalanmış bir görünüm arz etmektedir. Abbâsîlerin çeşitli sebeplerden dolayı güç kaybetmeye başlamasıyla birlikte İslam dünyası farklı birçok hanedanlık tarafından bölünme sürecine girmiş ve IV/ X. asrın ilk çeyreğinden itibaren tüm Abbâsî topraklarında mahallî devletler kurulmuştur. Nitekim İslam dünyası Mağrib'te Emevîler, Kuzey Afrika'da Fâtımîler ve Bağdat'ta Abbâsîler olmak üzere siyasî açıdan üç ana gövdeye ayrılmıştır. Dördüncü asrın ilk çeyreğinden sonra Abbâsî devleti, Bağdat da dahil olmak üzere hanedanlıklar tarafından bölüşülmüştür. Bağdat'ın Büveyhoğullarının hakimiyetine geçtiği dönemde Faris, Rey, İsfahan ve Cebel'de Büveyhîler (932-1062); Horasan'da Saman oğulları (261-389/874-999); Taberistan ve Cürcan'da Deylemîler; Bahreyn ve Yemame'de Karmatîler (281-896); Musul ve Diyarbakır'da Hamdânîler (905-1004) yönetimi ele geçirmiş ve hanedanlıklar kurmuşlardı.[1] Bu itibarla Abbâsî devleti dahilin-

[1] bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh,* VIII, 323-324.

de hüküm süren mahallî idareler üzerinde halifenin etki ve gücü oldukça azdı ve bu otorite sembolik olmaktan öte geçemiyordu.

Müfîd'in yaşadığı bu asra inanç açısından bakıldığında en belirgin özelliği, Şia'nın siyasî platformda ilk defa bu denli güçlü bir şekilde kendisini göstermesiydi. Şia mezhebi, bu asırda İslam siyasetinde ön plana çıkmış ve mezhebin değişik kollarına mensup hanedanlar, doğuda ve batıda merkezî İslam topraklarında üç önemli devlet kurmuşlardı. Bunlardan ilki, Kuzey Afrika'da ortaya çıkan, bir müddet sonra Mısır ve Suriye'yi de hakimiyeti altına alan ve Şiî-İsmâilî mezhebi temelinde kurulmuş olan Fâtımîler; ikincisi, Bahreyn ve Irak'ın güneyini ele geçiren, yaptıkları faaliyetlerle Abbâsî hilafetini zayıf düşüren Şiî-İsmâilî anlayışa mensup Karmatîler; üçüncüsü ise İran ve Irak'ta yaklaşık bir asır hüküm süren, Sünnî dünyanın merkezini de kontrol altında tutan ve Şiî-İmâmî bir anlayışı benimseyen Büveyh oğullarıdır. Şiî bir hanedan olarak Büveyhîlerin Sünnî Abbâsî hilafetini kontrolleri altna almaları hiç şüphesiz büyük bir başarı olarak kabul edilmiştir.

Çalışmanın ana konusu "Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci" olduğundan Müfîd'in yaşadığı bu dönemin genel bir panoramasının çizilmesi, konunun tam olarak anlaşılabilmesi için, faydalı görülmüştür. Şüphesiz Usûlî farklılaşmanın sebeplerini kavrayabilmek için dönemin siyasî, iktisadî, içtimaî, dinî ve ilmî yapısı ile merkezi otoritenin temsil ettiği zihniyeti çok iyi tahlil etmek gerekir. Ancak bu hususların her biri müstakil çalışmalara konu teşkil edeceği ve bu yüzden böylesi bir çalışmanın sınırlarını zorlayacağı açıktır. Bu bakımdan, burada Müfîd'in yaşadığı dönemdeki özellikle Büveyhî emirleri ve Abbâsî halifeleri hakkında genel bir bilgi vermekle yetinilmiştir.

1- Abbâsîler Dönemi

Şiî gelenekte imâmet anlayışı, istisnasız her dönemde hareketin merkezinde olmuştur. Bundan dolayı hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde, imâmetin Ali evladının hakkı olduğunu kabul edenler, siyasî ve dinî talepleri adına pek çok girişimde bulunmuşlar ve yönetimi ele geçir-

meyi amaçlamışlardır. Bu tutumları sebebiyle onlar, merkezi yönetimlerce her zaman bir tehdit olarak algılanmışlar ve bu yüzden -şartlara göre bazı değişiklikler göstermekle birlikte- baskıya maruz kalmışlardır. Merkezi yönetimi elinde tutan iktidar sahipleri, sahip oldukları imkanları her ne pahasına olursa olsun başkalarıyla paylaşmak istemediklerinden kendisine rakip gördüğü kesimlere karşı tedbirler almıştır. Bu sebeple Şiîler de, fırsatını buldukları her dönemde merkezi yönetime karşı isyan etmiş, inandıkları dava uğruna mücadele etmişlerdir. Bu genel tutumları sebebiyle Emevîler döneminde olduğu gibi[2] Abbâsîler döneminde de Şiîler bazı isyan girişimlerinde bulunmuşlardır.[3] Bununla birlikte Abbâsî devletinin güçlü olduğu zamanlarda Şiî hareketler, merkeze uzak bölgelerde küçük mahallî hanedanlar kurma dışında dikkate değer bir başarı ortaya koyamamıştır. Ancak üçüncü asırdan itibaren Abbâsî hilafetinin askerî, siyasî, iktisadî ve dinî sahalarda güç kaybetmeye başlamasıyla birlikte, geniş hilafet topraklarında çevreden merkeze doğru genişleyen bir takım mahallî hanedanlar kurulmuş ve zamanla güç kazanmışlardır. Şiîlerin de aktif olarak rol aldıkları bu süreç içerisinde İsmâiliyye Şiası, üçüncü asrın sonlarına doğru biri Mağrip (Fâtimîler) diğeri Bahreyn'de (Karmatîler) olmak üzere iki devlet kurmuştur. Özellikle Karmatîler, Abbâsîlerin güçten düşmesine sebebiyet verecek bir takım faaliyetler içine girmişlerdir.

Dördüncü asrın başlarından itibaren Abbâsî topraklarının hemen hepsi Sünnî, Şiî ve diğer mezheplere mensup hanedanlıkların eline geçmiştir. Bunlardan en ilginç olanı hiç şüphesiz Sünnîliğin hâmisi Abbâsîlerin merkezi olan Bağdat'ın Şiî bir hanedanlık olan Büveyhîler tarafından ele geçirilmesidir. Nitekim siyasî güç kazanan Büveyhîler, Fars, Kirman, Rey, İsfahan ve Hemedan'da hakimiyet sağladıktan sonra Irak'la ilgilenmeye başlamış ve Halifeye tesir etmişlerdir. Abbâsî halifesi Müstekfî, özellikle kendisiyle Tüzün arasında yaşanan olumsuzluklardan sonra,[4] emirler

---

[2] Emevîler döneminde vuku bulan Şiî hareketler hakkında geniş bilgi için bakınız Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri,* s. 43- 137.

[3] Abbâsîler dönemi Şiî hareketleri hakkında geniş bilgi için bakınız: Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar,* s. 211-285.

[4] bk. Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi,* III, 384-388.

arasında yaşanan çekişmelere bir son vermek için Büveyhîlerden yardım talebinde bulunmuştur. Bu amaçla halife, Ahmed b. Büveyh'i Bağdat'a davet etmiş[5] bunun üzerine Ahmed b. Büveyh, 334/945 yılında Bağdat'a gelmiş, Halife Müstekfî onu karşılayıp ikramda bulunmuş ve "Emîrü'l-Ümerâ" olarak tayin etmiştir.[6] Büveyhî emiri Muizzüddevle Ahmed, Bağdat'a girmesinden bir müddet sonra halife Müstekfî'yi tutuklatmış, halifelikten azletmiş ve hilafet makamına el-Mutî'-Lillâh'ı (334-363/946-974) getirerek ona biat etmiştir. Ancak Muizzüddevle'nin, halifeye yönelik bu tutumunun bazı dinî ve siyasî sebepleri olduğu belirtilmiştir. Nitekim o, Musul Hamdânî emiri Nâsıruddevle ile savaş halinde iken halife Müstekfî'nin Nâsıruddevle ile haberleştiğine ve Büveyhî ordusuna ait bir takım gizli bilgileri karşı tarafa aktardığına dair duyumlar almıştı.[7] Ayrıca halifenin saray kahyası, sarayda büyük bir ziyafet tertip etmiş ve bu ziyafete Deylemli ve Türk komutanları davet etmişti. Muizzüddevle, bu ziyafetin kendi aleyhine düzenlendiği ve Müstekfî'nin buraya katılan komutanlardan kendi aleyhine biat aldığı zehabına kapılmıştı.[8] Kaynaklarda zikredilen bu ve benzeri sebeplerden dolayı Muizzüddevle halife Müstekfî'yi azletmiş ve yerine Mutî'-Lillâh'a biat etmiştir.

Aslında Büveyhîler döneminin bütününe bakıldığında, genel olarak Abbâsî halifelerin görev süreleri açısından oldukça istikrarlı geçtiği söylenebilir. Nitekim Muizzüddevle'nin hilafet makamına getirdiği Mutî'-Lillâh yirmi dokuz yıl (334-363/946-974) görevde kalmıştır. Mutî, ağır hastalığı sebebiyle hilafet görevini 363/974 yılında kendi isteğiyle oğlu Tâî-Lillah'a bırakmıştır.[9] Tâî-Lillah, halifelik makamında on sekiz yıl (363-381/974-991) kalmıştır. Kaynaklarda zikredildiğine göre Büveyhî emiri Bahâüddevle, bazı siyasî ve maddî sebeplerden dolayı Tâî-Lillah'ı azletmiş ve mallarını müsadere etmiştir. Büveyhî döneminde iki defa vuku bulan halife azletmenin ikincisi bu olaydır. Bunun sebepleri hakkında

---

5 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 448-450. Ayrıca bk. Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik,* s. 75-76.

6 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 450.

7 bk. İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 453-54; Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb,* IV, 371.

8 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 450-451.

9 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 637.

bazı iddialar ileri sürülmüştür. Bunlardan birine göre halife, Bahâüddevle'nin önemli adamlarından biri olan Ebü'l-Hasan b. Muallim'i yakalatmış ve hapse attırmış, bu olay Bahâüddevle'nin çok zoruna gitmiş, halifeyi bu sebeple azletmiş ve mallarını müsadere etmiştir.[10] Ancak Bahâüddevle'nin halifeyi görevden almasının geri planında yatan ve doğruluk payı daha yüksek olan saik, bu olayın malî bir soruna dayanıyor olmasıydı. Çünkü ileri sürüldüğüne göre Bahâüddevle, askerlerinin maaşını karşılayacak para bulmakta sıkıntı içine girmiş, bu sebeple asker arasında karışıklıklar baş göstermiş, problemin aşılabilmesi için Şiî danışman Ebü'l-Hasan b. Muallim, Bahâüddevle'ye halifenin malını müsadere etmek üzere tutuklamasını tavsiye etmiştir.[11] Bu iddiaya göre halife, söz konusu maddî sıkıntının çözümü için tutuklanmış ve görevinden alınmış olmaktadır. Tâî-Lillah'ın tutuklanmasından sonra el-Kâdir-Billah hilafet makamına getirilmiş[12] ve kırk bir yıl (381-422/991-1031) bu görevi bilfiil ifa etmiştir.

Büveyhîler döneminde, Abbâsî halifelerine şeklen de olsa hürmet gösterilmekle birlikte[13] onların bazı görevler dışında devlet yönetiminde önemli her hangi bir etkinliği kalmamıştı. Nitekim İbnü'l-Esîr, bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Hilafetin durumu daha da geriye gitti. Halifelerin elinde yönetime (el-emr) dair hiçbir şey kalmadı. Halbuki daha önceleri onlara müracaat ediliyor; yapılacak işlerle ilgili emirleri alınıyor ve az da olsa onlara karşı saygı devam ediyordu. Muizzüddevle'nin döneminde halifenin kendine ait bir veziri bile yoktu.. İşlerine bakmak üzere sadece bir katibi vardı..."[14] Gerçekten de Büveyhîlerden önce Emîrü'l-Ümerâlar döneminde, halifenin kendisinin tayin ettiği güçsüz de olsa bir veziri

---

[10] bk. Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ,* (nşr. Muhammed Abdülhamîd), Beyrut 1988, s. 460.

[11] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 79-80; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 348-349; krş. Metin Bozkuş, *a.g.e.,* s. 80.

[12] İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 353-354; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 80-81.

[13] Büveyhî emirlerinin hilafet makamından onay almak ve emirliklerini tasdik ettirmek üzere bir takım merasimler yapılırken Abbâsî halifelerine karşı oldukça hürmetli davrandıkları ve huzurda yer öptükleri belirtilmiştir. Örneğin Muizzüddevle, Halife el-Müstekfî'nin elini öpmüş (bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 42-43; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 449-450), yine Adudüddevle Halife Tâi-Lillâh huzurunda yer öpmüştür (bk. . İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 269; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti,* s. 173, 175).

[14] İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 452. Bu konuda ayrıca bk. Mes'ûdî, *Murûc,* IV, 372.

vardı. Ancak Büveyhîler döneminde halifelerin kendilerine vezir tayin etme yetkileri de ellerinden alınmıştı. Üstelik bu dönemde halifeler, güç ve imtiyazlarını büyük ölçüde kaybetmiş; idarî, askerî ve malî yönetimden uzaklaştırılmışlardı. Valiler, askerî yetkililer ve vergi memurlarının tayin ve azli gibi bütün devlet işlerinde tek yetkili Büveyhî emirleri idi. Hilafetin içine düştüğü bu acıklı durumu halife Mutî-Lillah, çok çarpıcı ifadelerle anlatmıştır. Büveyhî emiri İzzüddevle, 361/971 yılında Cezire'ye saldıran Bizanslılar üzerine, halkın baskısıyla askeri bir sefer düzenleme teşebbüsünde bulunduğunda, cihat görevinin halifenin vazifesi olduğunu ileri sürerek halifeden kendisine yardım etmesini istemiş, bunun üzerine halife Mutî ona şöyle cevap vermiştir: "Dünya, hazine ve askerlerin idaresi benim elimde olduğu zaman cihat bana farz olur. Fakat bunlardan elimde kalan şey, benim ihtiyacıma cevap vermekten uzaktır. Dünya sizin ve diğer mahallî emirlerin elindedir. Bu durumda bana ne cihat, ne hac ne de devlet başkanlarının (imâm) yerine getirdikleri diğer görevler farz olur. Benim elimde kalan, sizin için halkı teskin etmek üzere minberlerde okuttuğunuz ismimdir. Şayet bu kadarından da vazgeçmemi isterseniz, bunu da kabul ederim ve her şeyi size bırakırım."[15] Zaten bu dönemde halifeler maaş alan bir memur durumuna düşmüşlerdi. Onlar, kişisel ihtiyaçlarını karşılamak üzere Büveyhî emirlerinin verdiği belli miktardaki maaşla geçinme durumunda kalmışlardı. Örneğin Muizzüddevle, halife Müstekfî'ye kişisel ihtiyaçlarını karşılaması için günlük iki bin dirhem maaş bağlamış ve ayrıca bir takım arazileri de faydalanması için ona tahsis etmişti.[16] Bu ve benzeri örnekler, Abbâsî halifelerinin hemen hemen bütün yetki ve güçlerinin ellerinden alındığını göstermesi bakımından anlamlıdır.

Abbâsîler dönemi Şiîlik açısından değerlendirilecek olursa, Halife Kâdîr Billâh döneminin (381-422/991-1031), takip edilen siyaset açısından fevkalade önemli olduğu görülür. Zira onun döneminde, bir yandan Sünnî anlayışın yeniden ihyasını sağlamak için siyasî, dinî, kültürel ve sosyal bazı tedbirlerin alındığı ve bu yöndeki faaliyetlerin önünün açıldığı,

---

15 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 619; krş. Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti,* s. 49.

16 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 450.

diğer yandan da söz konusu faaliyetlere zemin hazırlayacak ve bunları destekleyecek başka gelişmelerin yaşandığı, dahası Ehl-i Sünnet mensuplarına hilafet makamının desteğinin verildiği görülür. Özellikle Halife Kâdîr'in *er-Risaletü'l-Kâdiriyye*[17] (Kâdirî Akîdesi) adıyla yer alan ve Sünnî inanç esaslarını belirten, Sünnîlik dışındaki inanç ve anlayışları reddeden bir bildiriyi hilafet divanında, zamanın önde gelen ilmî, dinî, idarî şahsiyetlerin onayıyla çıkarmış olması hatta camilerde okutarak ilan etmiş olması önemli bir gelişmedir. Kâdir'in böyle bir girişimde bulunması, Sünnî anlayışın güçlenmesine ve aynı zamanda o dönemdeki Şiî ve Mûtezilî anlayışlara karşı bir tavır alınmasına ihtiyaç olduğunu da göstermektedir.[18] Buna ilaveten Kadir-Billah, Fâtımî tehlikesi karşısında bir takım tedbirler almıştır. Çünkü Fâtımî dâiler, Bağdat'a kadar girerek Batınîlik propagandası yapıyor, Şiîler arasında taraftar toplamaya çalışıyorlardı. Örneğin 398/ 1007 yılında, İbn Mes'ûd'un Kur'an nüshasının bulunduğu şeklindeki iddiaların akabinde Bağdat'ta Şiî-Sünnî çatışmaları zuhur etmiştir. Bu çatışmalar sırasında Bağdat sokaklarında Şiîlerin "Ya Hâkim, Ya Mansûr" diyerek Fâtımî halifesinin lehinde tezahürat yaptıkları ve onu yardıma çağırdıkları bildirilmiştir.[19] Ayrıca Kadir-Billah, 402/ 1011-12'de Bağdat'ta Sünnî ve Şiî alimleri toplamış, bu alimler, Fâtımîlerin Hz. Fâtıma'ya varan neseplerinin sahih olmadığına dair karar almışlar ve kadılar huzurunda bu kararı tescil etmişlerdir.[20] İbnü'l-Esîr'in bildirdiğine göre bu karara imza atanlar arasında Müfid ve öğrencileri Şerif Radî ile Murtaza da bulunmaktadır.[21]

Kâdir Billah'ın halifelik yaptığı (381-422/991-1031) yıllarda, Abbâsî hilafetinin şeref ve itibarını yükselttiği ve ayrıca Ehl-i Sünnet mezhebini

---

17 Bu eserde, Sünnî anlayışın temel esasları ifade edilmenin yanında usûle dair hadis imamlarının tertibi esas alınarak ashabın faziletlerinden bahsedilmiştir. Kur'an'ın mahluk olduğuna inananların ve Mûtezilî görüşü benimseyenlerin fikirlerinin yanlışlığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Eserin Cuma günleri Mehdî Camii'nde ilim halkalarında okunduğu belirtilmiştir. (bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", *DİA,* XIV; 128)

18 Süleyman Genç, "Halife el-Kâdîr'in Sünnî Siyaseti", *Marife*, 4/2, s.220-221.

19 bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 59.

20 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 236.

21 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,*IX, 236.

koruyucu ve güçlendirici faaliyetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.[22] Örneğin dönemin Büveyhî emiri Bahâüddevle'nin Sünnî başkadı yerine Şiî başkadı tayin etme isteğine Kâdir-Billah muhalefet etmiştir. Buna göre uygulamaları ile Şiî taraftarlığı açıkça belli olan Büveyhî emiri Bahâüddevle (379-403/989-1012), yaşadığı dönemde Şiî-İmamiyye'nin önde gelen şahsı konumunda olan ve aynı zamanda Müfîd'in öğrencileri Şerîf Radî ile Murtaza'nın babaları Şerîf Ebû Ahmed el-Hüseyin b. Mûsevî'yi (ö.400/1009) hac emirliği, mezalim mahkemeleri başkanlığı ve Nikâbetü't-Tâlibîn görevleri yanı sıra baş kadılık vazifesine de atamak istemiş, Halife Kadir-Billah ise dinî, siyasî ve içtimaî yönü bulunan bu dört makamdan başkadılık makamı hariç diğerlerini vermeyi kabul etmiştir.[23] Böylece o, Büveyhî emirinin –kısmen de olsa- tasarrufuna karşı çıkmış, önemli bir makama emirin istediği bir kimsenin atanmasını onaylamamıştır. Bu durumun Büveyhî emirlerinin otoritelerine yönelik ilk ciddî hamle özelliğini taşıdığı söylenebilir. Halife Kâdir-Billah'ın bu girişiminin arka planında dönemin güç dengelerinin büyük etkisinin olduğu da anlaşılmaktadır. Zira Kadir-Billah'ın Büveyhî emirinin otoritesine karşı böylesi bir teşebbüste bulunması, hilafet makamına geldiği 381/991 yılında veya hemen sonrasında değil de 392/1002 yılında vuku bulması önem arz etmektedir. Bunun gerekçeleri arasında Gazneli Sultan Mahmud'un Horasan ve Sicistan'a hakim olması ve hutbeleri Abbâsî halifesi el-Kadir'in adına okutup ona bağlılığını bildirmesini saymak mümkündür.[24]

Görüldüğü ve kaynaklarda da belirtildiği üzere halife Kâdir-Billah, Sünnî anlayışın yeniden dirilmesine, Şia ve diğer fırkalar karşısında güç ve kuvvet bulmasına katkıda bulunmuştur.[25] Özellikle Kâdir-Billah ile başlayan, Gazneliler ve Selçuklular dönemiyle devam eden bu diriliş, Sünnî an-

---

22 Halife Kâdir-Billah'ın hayatı ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir'in Sünnî Siyaseti", *Marife,* 4/2, ss. 219-243.

23 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 43; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 187; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 333.

24 Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi,* III, 462-463; Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti,* s. 245-246.

25 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 354-357; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 80-82; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XII, 31-32. Ayrıca bk. D. Sourdel, "al-Kadir-Bi'llâh", *EI2,* IV, 378-379; M. Sabri Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", *DİA,* XXIV, 127-128.

layışın ikamesi bakımından önem arz etmektedir. Bu bakımdan bu dönemin, genel İslam tarihi içerisinde siyasî planda olduğu kadar dinî açıdan da "yeniden canlanış" ve "yeniden diriliş" diye isimlendirilmesi uygun görülmüştür.[26] Hiç şüphesiz bu Sünnî dirilişinin arka planında dönemin Sünnî alimlerinin ortaya koydukları eserlerin de önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira bu dönemde Sünnî anlayışı ihya etmek, muhaliflere cevap vermek ve onların sapık görüşlerini çürütmek üzere eserler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Bâkıllânî'nin (ö.403/ 1013) *et-Temhîd fi'r-reddi ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Rafiza ve'l-Havaric ve'l-Mu'tezile; el-İnsaf; Menâkibu'l-Eimme ve Nakzu'l-metâ'in an Selefi'l-ümme, el-İntisar li sihhati nahvi'l-Kur'an ve'r-redd alâ men nakalehu'l-fesad bi ziyade ev nuksan* adlı eserlerinin yanı sıra, İstahrî'nin (ö.404/ 1014) *er-Reddü ale'l-Batıniyye*'si, Bağdâdî'nin (ö.429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak* ve *Usûlü'd-dîn*'i gibi İslam dini ve akaidini, özellikle Sünnî akideyi savunan ve diğer fırkaların sapıklıklarını ileri süren eserlerin bu dönemde kaleme alındıkları dikkat çekmektedir.

2- Büveyhîler Dönemi

a- Büveyhîler ve Siyasî Başarıları

Hanedan, adını Deylem asıllı Ebû Şucâ lakaplı Büveyh b. Fennâ Hüsrev'den almıştır. Ebû Şucâ'ın nesebi konusunda farklı görüşler olmakla birlikte[27] Büveyh oğullarının Deylem'in[28] sıradan bir ailesinin çocukları olduğu görüşü daha fazla kabul görmüştür.[29] Deylemliler, önceleri mecûsî ve putperest bir kavimken IV. (X.) yüzyılın başında Ali evladından Zeydîlerin üçüncü hükümdarı olan Hasan el-Utrûş'un[30] gayretleriyle

---

[26] Süleyman Genç, *a.g.m.*, s. 220.

[27] Büveyhîlerin nesebi konusundaki görüşler için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* VIII, 264-266; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi,* III, 389-391; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik,* s. 13-14.

[28] Deylem, İran'ın kuzeyinde bu günkü Gilan eyaletinin bir bölümünü teşkil eden, Hazar deniziyle Kazvin arasındaki dağlık bölgenin ve bu bölgede yaşayan halkın adıdır.(Geniş bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, "Deylem", *DİA,* IX, 264-266)

[29] bk. İbn Haldun, *Târîhu İbn-i Haldûn*, Beyrut 1979/1399, IV, 417-420.

müslüman olmuşlar ve Şiîliği benimsemişlerdir. Bu itibarla Büveyhîlerin, henüz merkezi bir güç haline gelmeden önce Zeydiyye taraftarı oldukları, muhtemelen Bağdat'ı ele geçirdikten sonra İsnâaşeriyye fırkasına intisap ettikleri ileri sürülmüştür.[31] Böylece onlar, Bağdat ve çevresinde daha yoğun bir nüfuza sahip olan İmâmiyye ekolünü benimseyerek siyasî bir tavır sergiledikleri anlaşılmaktadır. Zira Deylem ve Taberistan dolaylarında Zeydîler etkili olmakla birlikte merkeze yaklaştıkça İmâmiyye'nin ağırlığı hissedilmekte idi. Deylemliler, daha sonra Abbâsî Halifeliği dahil olmak üzere müslüman devletlerin ordularında yer almışlardır. Kendi bölgelerinde küçük beylikler kurdukları gibi, güneye doğru inerek İran ve Irak'ta vuku bulan siyasî olaylarda da önemli rol oynamışlardır.[32]

Ebû Şucâ lakabıyla meşhur olan Büveyh'in Ali, Hasan ve Ahmet adında üç oğlu vardı. Bu üç kardeş, önce Sâmânîlerin hizmetinde bulundular. Sonra Sâmânî emiri Mâkâm b. Kâkî'yi mağlup eden Gilanlı bir soylu olan ve aynı zamanda Ziyâriler hanedanını kuran Merdâvic'in hizmetine girdiler. Merdâvic, üç kardeşten Ali'yi Kereç valiliğine tayin etti. Ali, çevresine topladığı Deylemlilerle birlikte bir hanedanlık kurma gayreti içine girince Merdâvic ile araları bozuldu. Uzun sayılabilecek bir mücadeleden sonra Merdâvic'in ölümü üzerine Büveyh kardeşler rahatladılar ve Ziyârilerin zayıflamasını fırsat bilip topraklarını ele geçirdiler. Şiî olan Merdâvic'le mücadelesi sırasında Ali, Abbâsî halifesinin desteğini almaya çalıştı ve onunla iyi ilişkiler kurma gayreti gösterdi. Talihin Büveyh oğullarına yüzünü gülmesi üzerine, kısa sayılabilecek bir zaman zarfında Ali Fars eyaletini, Hasan Cibal bölgesini ve Ahmet de Kirman ve daha sonra Huzistan'ı ele geçirdi. Böylece İran'ın batısı ve güneyindeki en önemli bölgeler Büveyhîlerin idaresine girmiş oldu. Büveyhîler, Huzistan'a hakim

---

30 Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. el-Hasen el-Utrûş el-Hüseynî (ö. 304/917), Deylem ve Taberistan'da hüküm süren Zeydîlerin üçüncü hükümdarıdır. Müfîd'in öğrencileri Şerif er-Radî ile Murtaza'nın anne tarafından büyük dedeleridir. Akaid, fıkıh ve hadis konularında geniş bilgi sahibi olan Utrûş, akaidde Mûtezileye yakın bir görüş izlemiştir. İslamî ilimlerin çeşitli sahalarında eserleri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. İsa Doğan, "Hasan el-Utrûş", *DİA,* XVI, 356-358.

31 bk. Claude Cahen, "Buwayhids or Buyids", *EI2,* I, 1350; İsmail Markinkovsky, a.g.m., s. 42-43; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik,* s. 20-37.

32 Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA,* VI, 496.

olduktan sonra Irak'la daha yakından ilgilendiler. Nihayet kardeşlerden Ahmed, Abbâsî halifesinin daveti üzerine 19 Aralık 945 (h. 334)'de Bağdat'a girdi. Abbâsî halifesi Müstekfi-Billah, Ahmed'i emîru'l-ümera tayin ederek ona Muizzüddevle lakabını verirken Ali'ye İmâdüddevle, Hasan'a ise Rüknüddevle lakaplarını verdi.[33] Böylece Bağdat'ta yaklaşık 110 yıl devam edecek Büveyhî hakimiyeti başlamış oldu.

Büveyhî hanedanlığı, Fars, Irak ve Rey olmak üzere üç kardeş arasında yönetiliyordu. Aile içinde en yaşlı üyenin otoritesine saygı duyulmakla birlikte, aralarında her zaman uyumlu ilişkilerin olduğu da söylenemez. Büyük kardeş İmâdüddevle Ali'nin erkek evlat bırakmadan ölmesi (338/ 949) üzerine Fars bölgesine Rüknüddevle'nin oğlu Adudüddevle hakim oldu. Bir müddet sonra Adudüddevle, Irak'ta hüküm süren Muizzüddevle'nin oğlu Bahtiyar'ı bertaraf ederek hanedanın başına geçti (367-372/ 978-983). Onun, sadece Büveyhîlerin değil, aynı zamanda devrinin en büyük hükümdarı olduğu kabul edilmiştir. Büveyhîler en geniş sınırlarına onun zamanında ulaşmışlar ve hakimiyet sahalarını Horasan'dan Suriye'deki Bizans sınırlarına, Hazar denizi sahillerinden Uman'a kadar genişletmişlerdir. İslam tarihinde "melikülmülük" ve "şahinşah"[34] unvanlarını ilk defa o kullanmıştır.[35] Ayrıca kızını Halife et-Tâi-Lillâh ile evlendirmek suretiyle bir takım imtiyazlar elde etmek istemiştir.[36] Döneminde imar faaliyetlerine büyük ehemmiyet vermiş, ülkenin her yerinde kanallar ve köprüler yaptırmış, hac yolunu düzenlemiş ve Bağdat'ın imarına önem vermiştir.[37] Onun ölümünden sonra (372/ 983) üç oğlu arasında taht mücadelesi başlamış ve Bahâüddevle genç yaşta Bağdat'ta Büveyhî tahtına oturmuştur. Onun ölümüyle birlikte (403/ 1012) oğulları arasında uzun süren taht mücadeleleri sebebiyle Büveyhî hanedanı zayıflamaya başlamıştır. Bir ara Ebû Kalicar,

---

33 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 42-44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 449-450.

34 Adudüddevle'nin böyle bir unvanı almak istemesi, Büveyhî hanedanının Sâsânîlerin bir devamı olduğu ve İran geleneğinin devam ettirdiği fikrini vermektedir. (bk. Züheyrî, *el-Edeb fî zılli Benî Buveyh,* Kahire 1949, s. 152; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla kadar Şiîlik", *Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu,* İstanbul 1993, s. 71)

35 bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 253, 269.

36 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 271.

37 H. Bowen, "'Adud al-Dawla", *EI2,* I, 211-212; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi,* III, 405-408; Abdülkerim Özaydın, "Adudüddevle", *DİA,* I, 392-393.

Büveyhîlerin birliğini sağladı ise de onun ölümünden sonra Halife Kaim-Biemrillah (422-467/ 1031-1074), Büveyhîlerin ve Türk askerlerinin kumandanı olan Arslan Besâsirî'nin[38] tutumunu sebep göstererek Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i Bağdat'a davet etmiş[39] ve kendisini güç durumdan kurtarmasını istemiştir. Bu ısrarlı davet sonunda harekete geçen Tuğrul Bey, Ramazan 447 (Aralık 1055)'de İslam dünyasının o zamanki merkezi olan Bağdat'a girmiş[40] ve yaklaşık 110 yıl süren Büveyhî hakimiyetine son vermiştir.

b- Büveyhîlerin Sosyal ve Kültürel Hayata Katkıları

Büveyhî emirleri, Bağdat'a hakim olduktan sonra Abbâsî halifelerinin neredeyse tüm yetkilerini ellerinden almışlardır. Neticede hilafet makamının hiçbir yaptırım gücü kalmamış, tamamen Büveyhî emirlerinin kontrolü altına girmiştir. Nitekim Muizzüddevle Ahmed, Bağdat'a hakim olduktan bir müddet sonra, bir takım gerekçelere binaen Halife Müstekfî'yi tutuklatıp halifelikten azletmiş ve yerine el-Mutî'-Lillah'ı halife tayin etmiştir.[41] Büveyhî emirleri bu tarihten sonra hilafet makamı üzerinde mutlak otorite sahibi olmuşlardır. Bizzat halifelere düşmanlık gösterip onların haklarını kısıtlamaktan çekinmemişlerdir. Aslında Muizzüddevle, başlangıçta Sünnî hilafete son verip Şiî bir hilafet kurmayı düşünmüşse de siyasî sebeplerle bu görüşünden vazgeçmiştir. Aslında Şiîliğin varlık sebebi imâmet inancıdır. Şiî anlayışa göre, hem ilk halifeler döneminde hem de Abbâsîlerin kuruluş sırasında Hz. Ali ve evladının hakkı olan imâmet makamı gaspedilmişti. Üç asırdır devam eden Şiî-Sünnî mücadelesinin kökeninde söz konusu hakkın Ali evladına verilmesi iddiası yatmakta idi. Büveyhîlerin Bağdat'a hakim olmasıyla birlikte Şiî bir hilafet kurulması düşüncesi bizzat Büveyhî emiri Muizzüddevle tarafından dile getirilmiştir. Nitekim o, ileri gelen adamlarını toplamış ve onlara Abbâsîlerin hilafetine son verip Hz.

---

38 Ebü'l-Hâris Arslan b. Abdillah el-Muzaffer (ö. 451/1060), Büveyhîlerin son devrinde yaşayan bir Türk komutanıdır. Büveyhî Emiri Hüsrev Fîruz zamanındaki (1048-1055) karışıklıklar sırasında huzur ve sükunun sağlanmasında önemli bir rol oynadı ve Bağdat'ın askerî valiliğine getirildi. (Hakkında geniş bilgi için bk. Erdoğan Merçil, "Besâsirî", *DİA,* V, 528-529)

39 bk. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* IX, 399-404; D. Sourdel, "al-Kâim-Bi Amr Allâh", *EI2,* 457-458; Abdülkerim Özaydın, "Kâim-Bi-emrillah", *DİA,* XIV, 210-211.

40 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 348; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 609-610.

Ali'nin soyundan gelen birine biat etme hususunda istişarede bulunmuştur. İbnü'l-Esîr'in bildirdiğine göre orada bulunanlardan biri hariç, tamamı bu konuda onu destekleyen görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak bu düşünceye itiraz eden kişi ise Muizzüddevle'ye şöyle demiştir: "Bu akıllıca bir görüş değildir. Sen ve adamların bugün halifenin yanında bulunuyor, üstelik onun bu işin ehli olmadığı gibi, hilafetin onların hakkı olmadığını da söylüyorsunuz. Şu anda adamlarına "Bu halifeyi öldürün" diye emir versen, hemen kanını mubah görüp emri yerine getireceklerdir. Diyelim ki, Ali evladından birini hilafete getirip ona biat ettin, sen ve adamların hilafet bunların hakkıdır diyerek ona boyun eğeceksiniz. Ancak olası bir durumda bu Alevî halife adamlarına seni öldürmeleri için emir verecek olursa derhal seni öldüreceklerdir. Bu sebeple böyle bir karardan vazgeç ve sakın buna yanaşma."[42] Bu görüşün, Muizzüddevle'nin Şiî hilafet fikrinden vazgeçmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda başka gerekçeler de ileri sürülmüştür. Bunların başında Büveyhîlerin hakim olduğu coğrafyada yaşayan müslümanların kahir ekseriyetinin Sünnî olması ve Abbâsî hilafetine bağlılıkları gelmektedir. Ayrıca Büveyhî ordusundaki Türk askerlerin varlığı da gözardı edilmemesi gereken bir unsurdur. Diğer taraftan Büveyhî toprakları dışındaki Sünnî İslam dünyasının siyasî baskısı da önemli bir rol oynamıştır.[43] Bu konuda ileri sürülen diğer bir gerekçe de şudur: Yeni teşekkül etmekte olan İmâmiyye fıkhı ve siyasî düşüncesi, kurulacak böylesi bir devlete meşrûiyet temin edici bir imkan sunmaktan uzaktı. Zira bu dönemdeki Şiî-İmâmî siyaset düşüncesi henüz ana hatlarıyla ortaya çıkmış değildi ve sadece imâmetle alakalı görüşleri içermekte idi. Nitekim dönemin diğer bir Şiî hanedanlığı olan Hamdânîlerin Abbâsîlere destek vermesinin altında bu belirsizliğin rol oynadığı bilertilmiştir.[44] Sonuçta bütün bu gibi hususları dikkate alan Büveyhî yönetimi, Şiî hilafet düşüncesini fiiliyata geçirmekten geri durmuştur.

---

41 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 450-51; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 45; Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.,* III, 399-400.

42 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 452-453; krş. Metin Bozkuş, *a.g.e.,* s.108.

43 Büveyhîlerin Şiî hilafet kurmaktan alıkoyan sebepler hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Sünnî-Şiî siyaseti,* s. 26-44; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik,* s. 107-117.

44 bk. Mazlum Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri,* s. 24.

Büveyhîler öncesinde Bağdat'ta büyük bir Şiî topluluğu yoktu. Bu sırada Şiîlerin en güçlü olduğu yer Bağdat'ın batısındaki Kerh mahallesiydi. Büveyhîlerin hakimiyeti döneminde çok geçmeden Bağdat'ta Bâbu't-Tâk gibi başka Şiî merkezler de teşekkül etmiş ve Bağdat'taki demografik yapı Şiîler lehine değişmeye başlamıştı. Bu durum, Büveyhîlerin Şia yanlısı bir siyaset gütmelerinden ve Şiîlere kendi inanç ve fikirlerini ifade edebilme hürriyeti vermelerinden kaynaklanmış olmalıdır.

Diğer taraftan Büveyhîlerin Bağdat'a gelişinden itibaren Sünnî-Şiî çatışmalarında önemli bir artış meydana gelmiştir. Bu durum, Şia taraftarlığıyla tanınan Büveyhîlerin siyasî tavır ve destekleriyle yakından alakalıdır. Bu dönemde Bağdat'taki Şiîlerle Sünnîler arasında ciddi mücadeleler vuku bulmuştur. Muizzüddevle'nin (334-356/ 945-967) aldığı kararların bunda etkili olduğu; bu bağlamda dinî ve siyasî açıdan Şiîlere sağladığı imkanlar sebebiyle Şiî ve Sünnîlerin daima çatışma halinde bulunmalarına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Muizzüddevle, 18 Zilhicce 352'de (7 Ocak 964) Gadîr-i Hum[45] gününün bayram olarak kutlanmasını emretmiştir.[46] Yine aynı yıl, 10 Muharrem 352 (8 Şubat 963) günü Hz. Hüseyin için matem tutulmasını; bu bağlamda bütün Bağdat halkının çarşı ve dükkanları kapatmalarını, kadın erkek herkesin si-

---

45 Gadîr-i Hum, Hz. Ali'nin imâmetinin açıklandığı yer olması açısından Şiî gruplar nezdinde tarihî önem taşıyan bir yerdir. Burası Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe mevkiine 4 km. kadar uzaklıkta olup sık sık yağan yağmurlar sebebiyle bataklık ve sazlık haline gelmiş bir gölcükten ibarettir. Başta İmâmiyye olmak üzere hemen hemen bütün Şiî gruplara göre Hz. Peygamber Vedâ haccı dönüşü (18 Zilhicce 10/ 17 Mart 632), aslında dinlenmeye elverişli bir yer olmadığı halde önemli bir hususu bildirmek maksadıyla burada konaklamış, kendisine indirilen bir vahiy (el-Mâide 5/ 67) doğrultusunda bütün sahabeyi toplamış ve onlara bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmasında "*sakaleyn hadisi*" diye meşhur olmuş "Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve Ehl-i beytimi.." şeklinde sözlerini tamamlamış. Sonrasında Hz. Ali'yi yanına alıp "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol" şeklinde dua etmiştir. Şiîler, bu güne ve orada konuşulanlara dayanarak Hz. Ali'nin imametinin nas ile tayin edildiğini kabul ederler. Gadîr-i Hum hakkında geniş bilgi için bk. Ethem Ruhî Fığlalı, "Gadîr-i Hum", *DİA,* XIII, 279-280; Hayati Aydın, *Gadirihum,* İstanbul 2001, tür. yer.)

46 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV; 151; İbnü'l-Esîr; *el-Kamil*, VIII, 549. Büveyhîler, Gadîr-i Hum gününü h. 352 yılından itibaren bir bayram olarak kutlamaya başlamaları üzerine Fâtımî halifesi Muizzüddevle-Lidînillah da 362 tarihinden itibaren Mısır'da bugünü resmi bayram ilan etmiştir. (bk. Ethem Ruhî Fığlalı, "Gadîr-i Hum", *DİA,* XIII, 280)

yahlar giyerek şehirde dolaşmasını emretmiştir.[47] Bu kutlamalar sırasında şehir süslenerek gece gündüz şenlikler yapılmıştır. Sünnî Bağdat halkı, Büveyhîlerin baskısı sebebiyle söz konusu emirlere uymak zorunda kalmışlardır.[48] Bu itibarla Muizzüddevle döneminin, Şiî inanç ve geleneklerinin oluşmasında önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Özellikle Aşûre matemi ve Gadîr-i Hum gününün bayram olarak kutlanmaya başlanması ve bunun bir geleneğe dönüşmesi açısından Muizzüddevle'nin girişimleri önem arz etmektedir. Ayrıca bu dönemin Şiî alimleri de sözlü ve yazılı olarak bu geleneğin devamına katkıda bulunmuşlardır. Nitekim İbn Kuleveyh *Kitâbu'z-ziyârât* ve Müfîd de *Kitâbu'l-mezâr* adlı eserlerinde Aşûre matemine katılmanın ve söz konusu tarihte Kerbelâ'da bulunmanın faziletini dile getirmişler, ayrıca Gadîr-i Hum gününün önemine vurgu yapmışlardır.[49]

Aşûre matemi ve Gadîr-i Hum bayramlarının merkezi otoritenin katkılarıyla ihya edilmesi Sünnî kesimde rahatsızlık yaratmıştır. Adudüddevle, bu rahatsızlığı anlamış olacak ki, Aşûre matemi ve Gadîr-i Hum kutlamalarını, Bağdat'ta bulunduğu beş yıl boyunca (367-372/978-983) yasaklamıştır. Ancak Adudüddevle'den sonra bu kutlamalara devam edilmiştir. Bu durum, Bağdat'taki Sünnî-Şiî çatışmalarının nirengi noktası haline gelmiştir. Özellikle Abbâsî halifesi Kadir-Billah döneminde, Büveyhîlerin güç kaybetmeye başlaması, buna karşın bazı Sünnî hanedanlıkların güç kazanması ve Abbâsîlere bağlılıklarını bildirmeleri gibi siyasî gelişmeler sebebiyle Bağdat'taki Sünnîler, Şiîlere karşı tepkilerini göstermeye başlamıştır. Nitekim 389/998 yılında, Şiîlerin kutlamakta olduğu Aşûre matemi ve Gadîr-i Hum bayramına alternatif olarak Sünnîler de iki bayram ihdas etmişlerdir. Şiîlerin 10 Muharrem Aşure gününe karşılık Sünnîler, Muhtar es-Sakafî'nin isyanı sırasında öldürülen Mus'ab b. Zübeyr'in ölüm tarihi 18 Muharrem'i onun türbesini ziyaret günü yaparak matem günü ilan etmişlerdir. Diğer taraftan Şiîlerin Gadîr-i Hum gününe karşılık, hicret esnasında Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir'in bir mağaraya girip Mekkeli müşriklerin takibinden kurtuldukları gün olan 26

[47] İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV; 150; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 549.

[48] Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA,* VI, 498-99.

[49] Örnek olarak bk. Müfîd, *Kitâbü'l-Mezâr,* s. 23-32, 51-52, 90-100, 133, 143.

Zilhicce'yi "Yevmü'l-Ğâr" günü olarak bayram günü ilan etmişlerdir.[50] Aslında Şiîler, Gadîr-i Hum bayramını ve Aşure matemini 352/962 tarihinden itibaren resmî tatil ilan edip kutlamışlardır. Sünnîlerin otuz küsür yıl sonra bu Şiî uygulamasına cevap vermeleri dönemin siyasî yapısıyla da yakından alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Zira daha önce de ifade edildiği üzere halife Kâdir-Billah dönemiyle birlikte Sünnî kesimin güçlenmeye başladığı, Sünnîlerce ihdas edilen "18 Muharrem Mus'ab b. Zübeyr'i anma günü" ve "26 Zilhicce Yevmü'l-Ğâr günü" şeklindeki kutlamaların bu siyasî arka planın doğrudan bir sonucu olduğu söylenebilir.

Öte yandan, gerek Şiîler gerekse Sünnîler tarafından karşılıklı olarak ihdas edilip ihya edilen bu gün ve bayramlar, Sünnîlerle Şiîler arasında ciddî çatışmaların zuhur etmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim çok geçmeden Bağdat'ta büyük karışıklıkların çıkmasına sebebiyet verecek çatışmalar zuhur etmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre, 392/ 1002 yılında anma ve kutlamalar dolayısıyla Bağdat sokakları her kesimden halkla dolup taşmış; fakat sonrasında ortaya çıkan galeyan sebebiyle Şiîlerle Sünnî ve Abbâsî taraftarları arasında kanlı çatışmalar vuku bulmuştur.[51] Bahâüddevle, olayları yatıştırmak üzere Amîdu'l-Cuyûş'u Irak'a göndermiş ve böylece çatışmalar sona ermiştir. Amîdu'l-Cuyûş, Sünnîlere ve Şiîlere kendi mezhep ve inançlarını alenen söylemelerini, söz konusu gün ve bayramları kutlamalarını yasaklamış, ayrıca bu olayların zuhurunda rolü olduğu ileri sürülen Şiîlerin lideri İbnü'l-Muallim'i (Şeyh Müfîd) Bağdat'ın dışına sürgüne göndermiştir.[52]

Yukarıda ortaya konulan görüşü teyit eden diğer bir gelişme ise, 398/ 1007 yılında zuhur eden ve Şiîlerle Sünnîleri tekrar karşı karşıya getiren

---

50 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 14; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 155; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 325-326.

51 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 33. İbnü'l-Esîr ise, 391/1001 yılında başlayan çatışmaların Şiî Kerh halkı ile Sünnî Türkler arasında vuku bulduğunu, Türklerden pek çok kişinin öldürüldüğünü, bunun üzerine Bağdat Sünnîlerinin Kerh ahalisine karşı Türklere yardım ettiklerini fakat yeterli bir başarı sağlayamadıklarını belirtir. Çatışmalar daha vahim bir hal alınca halkın önde gelenleri durumu halletmek üzere araya girmişler ve bu şekilde sükunet sağlanabilmiştir. (İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, IX, 168)

52 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 33; ayrıca bk. Süleyman Genç, *a.g.m.,* s.224.

Abdullah İbn Mes'ud'a ait olduğu ileri sürülen Kur'an nüshasıyla alakalı tartışmalardır. Buna göre Şiîler, İbn Mes'ud'a ait Kur'an nüshasının bulunduğu iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Bu iddialar karşısında önce bazı Sünnîler, Bâbü'l-Basra'dan toplanarak yürüyüşe geçmiş ve Şeyh Müfîd'in Kerh mahallesinde bulunan Barasa Mescidine saldırmışlar ve onun aleyhinde tezahüratta bulunmuşlardır. Bunun akabinde Müfîd'in adamlarının tahrikiyle büyük bir Şiî topluluk oluşmuş, kendi imâmlarına yönelik bu girişimin intikamını almak üzere Sünnî ulemânın önde gelenlerinden Ebû Hamid el-İsferâyînî ve Kâdî Ebû Bekir el-Ekfânî'nin evine doğru yürüyüşe geçmişlerdir. Neticede Sünnîler ile Şiîler arasında büyük çatışmalar çıkmıştır. Ancak halife Kâdir-Billah, duruma müdahale etmiş ve adamlarını Sünnîlerin yardımına göndererek açıkça onlardan yana tavır almıştır. Akabinde halifenin desteğiyle güçlenen Sünnîler, çatışmalarda üstünlüğü ele geçirmiş ve bir çok Şiî mahallesini yakıp yıkmışlar, bunun üzerine Büveyhî emiri, Amidu'l-Cuyuş'u olayları bastırması için tekrar Bağdat'a göndermiş ve böylece sükuneti sağlamıştır.[53]

Sonuçta, Bahaüddevle'nin döneminde, özellikle Gazneli devletinin Abbâsî halifesine bağlılığını bildirmesinden sonra Büveyhî hanedanlığının eski güç ve otoritesini kaybetmeye başladığı, buna karşın Abbâsî halifesi Kadir-Billah'ın kendi varlığını daha fazla hissettirdiği anlaşılmaktadır. Şiîler açısından meseleye bakıldığında, Büveyhîlerin siyasî desteği sebebiyle onlar kendilerini daha öncesiyle mukayese edilemeyecek şekilde özgür ve güçlü hissetmişlerdir. Ancak Büveyhîlerin zayıflaması onların da hareket sahasını kısıtlamıştır. Hiç şüphesiz bu sosyo-politik durum Şeyh Müfîd'in de görüşlerine tesir etmiş olmalıdır. İlerde onun siyasetle ilişkisi değerlendirilirken bu hususa ayrıca yer verilecektir.

B- MÜFÎD ÖNCESİ ŞİÎ ULEMÂSINA GENEL BİR BAKIŞ

Şia'nın bir mezhep olarak ne zaman ortaya çıktığı ve tarih sahnesinde kendini göstermeye başladığı hususu ihtilaflıdır. Bazı Şiî-İmâmî kay-

53 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 58-59; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 208; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 338-339.

naklara göre Şia, henüz Hz. Peygamber'in sağlığında, özellikle de onun vefatını takiben devlet ve din reisliğinin kime ait olduğu tartışmaları sırasında teşekkül etmiştir.[54] Nitekim Nevbahtî, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte üç grubun ortaya çıktığını, bunlardan birinin "Şia" diye isimlendirildiğini, bu fırkanın Ali b. Ebî Talib'in taraftarları (Şiatü Ali) olduklarını ifade ederek Şia'nın Hz. Peygamber'in sağlığında nüve olarak mevcut olduğunu, vefatıyla birlikte bilfiil ortaya çıktığını ifade etmiştir.[55] İbn Nedîm ise Şiîliğin siyasî bir hareket olarak tarih sahnesine çıkmasını Hz. Ali'nin, Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe ile Cemel harbinde savaşmasına bağlamıştır. O, "İşte bu sıralarda Ali'ye tabi olanlara Şia dendi. Çünkü Ali bunlara "benim şia'm" diyordu."[56] sözleriyle bu durumu ifade etmiştir. Diğer taraftan Şiîliğin siyasî bir hareket olarak zuhurunu Hz. Ali'nin öldürülmesine, ayrıca Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin akabinde ortaya çıkan Tevvâbûn hareketine bağlıyan tarihçiler de vardır.[57]

Diğer Şiî-İmâmî pek çok alim gibi Müfîd'in de kanaati Şiîliğin henüz Hz. Peygamber hayat iken teşekkül ettiği şeklindedir. Zira Şiî anlayışa göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin imâmetini bizzat açıklamış; onu sevmenin Allah'ı ve Peygamber'ini sevmek, ona buğz etmenin ise Allah'a ve Peygamber'ine buğz etmek olacağını belirtmiş ve kendisinden sonra inananların Ali'ye itaat etmesini emretmiştir. Nitekim Müfîd, Hz. Ali'nin imâmetini izah ettiği eserlerinde, Ali'nin bizzat Hz. Peygamber döneminden itibaren sevenlerinin ve aynı şekilde ona kin ve düşmanlık besleyenlerin, yani iki ana grubun varlığına dikkat çekmiştir. Ona göre Ali'yi dost kabul eden ve imâmetin ona ait olduğuna inanan bu kimseler Şia'nn ilk nüvesini oluşturmuşlardır. Bu itibarla Müfîd'in, Şiîliğin bizzat Peygamber'in sağlığında var olduğunu ve "nas ile tayin" inancı gereğince bunda ilâhî bir boyutun bulunduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

---

54 Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar,* s. 51; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şia İnançları,* s. 58; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri,* s. 12-15.

55]. Kummî-Nevbahtî, Şiî *Fırkalar,* s. 51; Kâşifu'l-Gıtâ, *Aslu'ş-şia ve usuluhâ,* s. 77-95.

56 İbn Nedîm, *Fihrist,* s. 217.

57 Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla Beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu',* s. 12; İrfah Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları,* s. 16-19.

Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde "şia" kelimesinin mutlak anlamda dost/velî anlamına geldiğini; lam-ı tarifsiz olarak "şîʿatü ben-i Umeyye", "şîʿatü ben-i Abbâs" şeklinde "filanın taraftarı" anlamına geldiğini; "eş-Şîʿa" şeklinde lam-ı tarif eklendiğinde ise, "Müminlerin Emiri Hz. Ali'ye velayet tarikiyle bağlanan, onun Resûlullah'tan hemen sonra halife olması gerektiğine inanan, hilafet makamında onun önüne geçenlerin imâmetini tanımayan, itikatta onu kendinden önce başka hiçbir halifeye tabi olmayan müstakil bir önder olarak kabul eden kimseler"i[58] ifade ettiğini belirterek şia kelimesinin terim anlamını açıklamıştır. Ayrıca o, Hz. Ali'nin imâmetini kabul eden bir kimsenin Şia'nın benimsemediği bir takım görüşleri kabul etmiş olsa bile bu ismin kapsamının dışında kalmayacanı belirtmiştir.[59] Burada Müfîd, Hişâm b. Hakem'i örnek vermiş ve Hişâm'ın Allah'ın isim ve sıfatları konusunda Şia'nın hepsine muhalefet etmiş olmasına rağmen yine de bir Şiî olduğuna vurgu yapmıştır.[60] Bu itibarla, imâmet nazariyesine meyleden ve bunu inanç haline getiren bir kişi, Şia'nın benimsemediği bir takım farklı görüşler kabul etmiş olsa bile yine de Şiî olarak nitelendirilir. Şayet söz konusu kişi imâmet nazariyesini dinî bir inanç olarak benimsememişse, Şiîliğin diğer bütün özelliklerini bünyesinde toplasa da onu Şiî olarak vasıflandırmak uygun olmaz.

Şu halde Şia, Ehl-i Beyt taraftarlığı şeklinde siyasî ve dinî bir hareket olarak ortaya çıkmış ve zamanla fikrî alt yapısını oluşturmuş; siyasî ve itikâdî bir mezhep hüviyetine kavuşmuştur. Şüphesiz Şia'nın siyâsî ve itikâdî bir mezhep olması sürecinde imamlardan ayrı olarak pek çok alim bu sürece katkıda bulunmuştur. Bu alimlerin başında Ehl-i Beyt sevgisine gönül vermiş kelamcıların önemli bir yeri bulunmaktadır. Şiî kelamının ilk temsilcilerinin II/VIII. asrın ortalarından itibaren görüşlerini açıklamaya başladıkları söylenebilir. Bu dönemin bazı önemli Şiî kelamcılarını şöylece sıralamak mümkündür.

58 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 34-35, md.1.
59 Müfîd, *a.g.e.,* s. 37, md. 1.
60 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 37, md. 1.

1- Zürare b. A'yan

Şia'nın ilk kelamcılarından biri Zürare b. A'yan (ö.150/767)'dır. Rum asıllı olup, sonradan müslüman olmuştur.[61] Muhammed el-Bakır ve Cafer es-Sadık'ın ashabındandır.[62] İbn Nedîm'in (ö. 385/995) bildirdiğine göre o, kendi döneminde hadis, kelam ve fikhî konularda Şia'nın önde gelen şahsiyetlerindendir.[63] Müfîd ise, naklettiği bir rivayette onun büyük bir alim olduğunu[64] belirtir. Keşşî de, şayet Zürare olmasa idi Hz. Peygamber'den gelen ahbarın yok olacağını ifade ederek[65] hadislerin nakledilmesindeki önemine vurgu yapar. Şia içindeki bu önemine rağmen onun kelamî görüşleri hakkında çok az bilgiye sahibiz. Onun, istitaatın insan fiilinden önce bulunması gerektiği görüşünde olduğu belirtilmiş,[66] insan gücünün sınırları ve determinizmle alakalı iki eser kaleme aldığı bildirilmiştir.[67] Öyle anlaşılıyor ki Zürare, bir fiilin ortaya çıkmasında insanın belirli bir katkısının olduğunu kabul etmiş, özgür iradecileri desteklemiş ve cebir anlayışına karşı bir tavır sergilemiştir. Bunun dışında mümin ile kafir arasında üçüncü bir mevkinin bulunmadığını, iman ile zulmün bir arada olamayacağı görüşünü savunduğu da rivayet edilmiştir.[68] Ayrıca subûtî sıfatlar konusunda Allah'ın kendisi için hayat, kudret, ilim, irade, sem' ve basar yaratıncaya kadar hay, kadîr, basîr, alîm olmadığını ileri sürdüğü nakledilmiştir.[69] Öte yandan Zürare'nin görüşlerinin imâmlarca kınandığını bildiren bir grup rivayet, sonraki döneme ait Şiî hadisçilerin eserlerinde yer almıştır.[70] Bunlara ilaveten Bağdâdî'nin bildirdiğine göre Zürare'nin adına nispetle *Zürâriyye* adında bir fırka mevcuttur.[71]

---

61 Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 104, md. 314.

62 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 272.

63 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 272; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 104, md. 314.

64 Müfîd, *el-İhtisâs,* s. 66.

65 bk. Keşşî, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl,* s. 133-160.

66 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* s. 43. Nitekim Ebû Cafer et-Tûsî'nin bildirdiğine göre onun *Kitâbü'l-istita'a ve'l-cebr* adında bir eseri vardır. (Ebû Cafer et-Tûsî, *a.g.e.,* s. 104)

67 Necâşî, *Ricâl*, s. 175; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 104.

68 bk. Keşşî, *a.g.e.,* s. 358.

69 Eş'arî, *a.g.e.,* s. 36; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s. 52.

70 Keşşî, *a.g.e.,* s. 381. krş. Howard, "Şiî Kelam Edebiyatı", s. 211.

71 Bağdâdî, *a.g.e.,* s. 52; ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât,* s. 28.

2- Hişâm b. Hakem

Şia'nın önemli kelamcılarından birisi Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)'dir.[72] Şiî-İmâmî düşünürlerce Şia'nın önemli mütekellimlerinden biri kabul edilmiştir.[73] Başlangıçta Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvan'ın taraftarı iken bilahare İmâmiyye itikadını kabul etmiştir.[74] Medine'de Cafer es-Sadık'la görüşen Hişâm onun yakın ilgisine mazhar olduktan sonra Şia'nın savunucusu olmuştur.[75] Cafer Sadık'ın, bu öğrencisine ayrı bir ehemmiyet verdiği, ilmî yönüyle öne çıktığı kaynaklarda belirtilmiştir.[76] Cafer'in ölümünden sonra büyük oğlu Abdullah'ın imâmetini reddederek Mûsâ el-Kazım'ı desteklemiş ve onunla yakın münasebet kurmuştur.[77] O, devrin önde gelen Mûtezilî alimleriyle tartışmalar yapmıştır. Kaynaklarda belirtildiği üzere Hişâm, Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Ebü'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850) ve Nazzam (ö. 231/845) ile tartışmalar yapmıştır.[78] Nitekim Mûtezilî kelamcısı Ebû Bekir el-Esam, Hz. Ali'nin imâmetini eleştirmiş, Ail-Muaviye çekişmesinde Muaviye'nin daha haklı olduğunu savunmuştur.[79] Ebû Bekir el-Esam'ın teşbih konusundaki görüşleri sebebiyle Hişâm'a bir reddiye yazdığı da belirtilmiştir.[80] Diğer taraftan Şehristânî (ö. 548/1153), teşbih ve Allah'ın ilmî konularında Hişâm ile Ebü'l-Huzeyl el-Allaf'ın münazara ettiklerini bildirmiş-

[72] Hal tercümesi için bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 397-398, rakam 1162; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 203, rakam 782; a.mlf., *İhtiyâru marifeti'r-ricâl,* s. 256 vd.

[73] bk. Fazlullah ez-Zencânî, *Ta'likât 'ale'l-Evâili'l-makâlât,* s. 236; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 208, md. 782.

[74] İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 218.

[75] Nitekim İbn Şehrâşûb, Cafer es-Sâdık'ın onun hakkında şunları söylediğini nakletmiştir: "Hişâm b. el-Hakem, hakkımızı savunan, sözümüzü dile getiren, doğruluğumuzu teyit eden, düşmanlarımızın dalalette olduğunu ifade eden bir kimsedir. Ona ve sözlerine tabi olan bir kimse bize tabi olmuştur. Ona muhalefet eden ve düşmanlık gösteren bir kimse de bize muhalefet etmiş ve düşmanlık göstermiş olur." (İbn Şehrâşûb, *Mealimu'l-ulemâ,* s. 115; Hûî, *Mucem ricali'l-hadis,* 19/271-295)

[76] bk. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 52; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 329.

[77] İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 217; Nevbahtî, *Fırak,* s. 79.

[78] Şehristânî, *el-Milel,* I, 187; Tabatabâî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye,* s. 183-185.

[79] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 453; Bağdâdî, *Usulud'dîn*, s. 270, 87, 91; a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar;* s. 120.

[80] İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 214.

tir.[81] Ayrıca hac farizasını yerine getirmek üzere yola çıkan Nazzam'ın Kûfe yolu üzerinde Hişâm ile karşılaştığı ve onunla kelâmî konularda münazara ettiği belirtilmiştir.[82] Hişâm, hayatının son dönemlerinde Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda yapılan kelam münazaralarına da katılmıştır.[83] Nitekim Mes'ûdî (ö. 346/957), Bermekî'nin huzurunda gerçekleşen bir ilmî münazarayı nakletmiş ve burada tartışılan konular ve katılımcılar hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Buna göre söz konusu meclise "kendi döneminde İmâm¹ye'nin hocası olan Hişâm b. el-Hakem el-Kûfî" de iştirak etmiştir.[84] Müfîd de, zaman zaman Hişâm b. Hakem'den nakillerde bulunmuş ve onun tartışmalarından örnekler vermiştir. Örneğin Hişâm, Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda Dırar b. Amr ile Hz. Ali'nin fazileti konusunda tartışmışlardır.[85] Yine Harûn er-Reşid'in huzurunda Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî ile Hişâm b. Hakem arasında aynı konuda bir münazara vuku bulmuştur.[86] Başka bir defasında Hişâm, Haricî bir kimse ile (Abdullah b. Yezîd el-İbâzî) Yahya el-Bermekî'nin huzurunda Ali'nin adâleti ve imâmeti konusunda tartışmıştır.[87] Müfîd'in naklettiği bu tartışmalar, Hişâm'ın kendi döneminde Şia'nın önde gelen bir alimi ve sözcüsü olduğunu göstermektedir. Ayrıca bir Şiî olmasına rağmen merkezi otorite ile iyi ilişkiler kurduğu da anlaşılmaktadır. Zira Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin dostluğunu kazanması ve Halife Harun er-Reşîd ile doğrudan görüşebilmesi bu durumu teyit etmektedir. Müfîd, Hişâm b. Hakem hakkında şunları söylemektedir: "Hişâm b. Hakem, Ebû Abdullah Cafer b. Muhammed'in ashabının önde gelenlerinden idi. Fakih idi ve pek çok hadis

81 Şehristânî, *el-Milel,* I, 49, 187. Ayrıca bk. Mes'ûdî, *Murucu'z-zeheb,* VII, 232-233; İbn Hacer, *Lisanu'l-mîzân,* 5/ 414; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci,* s. 121.

82 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve zikru'l-Mu'tezile,* 265; İbn Murtaza, *el-Munye ve'l-emel,* s. 149; Abdurrahman el-Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn,* I, 127. Nazzâm'ın bu sıralarda yirmi yaşlarında olduğu dikkate alınırsa onun Hişâm ile ilmî tartışmada bulunması değil, bir bakıma öğrenci-öğretmen ilişkisi içinde bazı kelamî meseleleri müzakere ettikleri düşünülebilir. (bk. Muhammed Rıza Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye*, s. 185).

83 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 217-218; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 204; Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, II, 362; Meclisî, *Biharu'l-envâr*, 48/ 179.

84 bk. Mes'ûdî, *Murucu'z-zeheb,* III, 370-72.

85 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 28.

86 Müfîd, *a.g.e.,* s. 49.

87 Müfîd, *a.g.e.,* s. 50-51.

rivayet etmişti. Önce Ebû Abdullah'ın sonra da Ebü'l-Hasan Mûsâ'nın dostu oldu... Onun meclisinde Hamran b. A'yun, Kays el-Mâsır, Yunus b. Ya'kub, Ebû Cafer el-Ahvel gibi Şia'nın alimleri bulunmakta idi..."[88]

Hişâm, Allah'a atfettiği sıfatlar sebebiyle Müşebbihe ve Mücessime'den sayılmıştır. Zaten Cafer Sadık'a intisap etmeden önce onun Cehmî ve Deysânî olduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Teşbih ve tecsime dair görüşlerinin bu döneme ait olduğu belirtilmiştir. Cisim terimini cevhere yakın bir anlamda, var olan her şey için kullanan Hişâm, Tanrıyı üç boyutlu, insan büyüklüğünde bir cisim olarak tasavvur etmiş; O'nun uzunluk, derinlik ve genişlik gibi üç boyutunun bulunduğunu ve zatı itibarıyla hududu ve sınırı olduğunu iddia etmiştir.[89] Ona göre Allah'ın olayları ve nesneleri ezelde bilmesi mümkün değildir, çünkü bu takdirde onların da ezelî olması gerekirdi. Yine Allah'ın ilmî kulların ihtiyarî fiillerine önceden taalluk etmez, aksi takdirde insanlar için irade hürriyeti ve sorumluluktan söz edilemezdi.[90]

Hişâm b. Hakem'in İmâmiyye kelamını belli bir düzene koyan bir alim olduğu kabul edilmektedir. Onun bu iltifata layık görülmesinin muhtemel sebebi, eserlerinin isimlerinden de anlaşılacağı üzere, farklı bir çok konuya değinmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle imamet konusundaki görüşleri bunda etkili olmuştur. Nitekim İbn Nedîm, onun imamet hususunda ilk fikir beyan eden ve mezhebini aklî delillerle temellendiren kişi olduğunu ifade etmiştir.[91] Bu itibarla onun geliştirdiği imâmet düşüncesi İmâmîyye doktrininin esasını teşkil etmektedir.[92]

Hişâm b. Hakem'in imamet doktrinine göre, bütün dini konularda herkese gerçekleri öğretecek olan, Allah tarafından hidayete erdirilmiş bir imâma daima ihtiyaç vardır. İmâm peygamberin vasîsi olup söz ve davranışlarında yanılmazdır; buna karşılık peygamberlerin vahiy ile uyarılma-

---

88 Müfîd, *a.g.e.,* s. 52.

89 Hişâm'ın tecsimle alakalı görüşleri için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn,* s. 31-33; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s. 49, 260; İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelefi'l-hadîs,* (çev. M. Hayri Kırbaşoğlu), s. 121-22; Şehristânî, *el-Milel,* I, 188.

90 Eş'arî, *a.g.e.,* s. 37, 493-494; Şehristânî, *el-Milel,* I, 188-189; Bağdâdî, *a.g.e.,* s. 49.

91 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 217, Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 208.

92 bk. Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci,* s.52-57.

ları ve böylelikle hatalarını düzeltmeleri mümkün olduğundan günah işlemeleri de mümkündür. Ona göre Ebû Zer el-Gıfârî, Ammar b. Yâsir ve Mikdâd b. Esved gibi birkaç sahabînin dışında İslam ümmetinin çoğunluğu Ali'nin imâmetini kabul etmeyip Ebû Bekir'e biat ettikleri için sapıklığa düşmüş ve irtidad etmiştir. Sahabe hakkında hüsnü zan beslemek gerekmez, zira onlar birbiriyle savaşmış, birbirini öldürmüşlerdir.[93]

Hişâm'ın eserlerine gelince onun imâmet, tevhid ve diğer kelam konularında muhaliflerine reddiye olarak kaleme aldığı otuz civarında eseri bulunduğu kaydedilmiştir.[94] Ölümünden sonra görüşlerini Yunus b. Abdurrahman ve Fadl b. Şâzân gibi öğrencileri devam ettirmiştir. Ancak Şiî gelenek içinde Hişâm b. Hakem'i eleştiren ve görüşleri sebebiyle ağır bir şekilde tenkit eden alimler de vardır. Özellikle İmâmîyye hadisçileri Hişâm'ın sıfatullah konusundaki görüşlerini eleştirmişlerdir.[95] Yine Şiî-İmâmî kelamının ilk temsilcilerinden kabul edilen Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Hişâm b. Hakem'in Allah'ın cisim ve hareket eden bir nur olduğu fikrini savunduğunu; bu fikrin Maniheizm'e ait olduğunu ve bu fikirlerden Allah'a sığındığını söylemiştir.[96]

Muhammed Rıza Caferî, Hişâm'a nispet edilen görüşleri, onun hayatından hareketle iki kısma ayırmaktadır. Buna göre, Cehm b. Safvan'ın tesirinde kaldığı ilk dönem ile Cafer Sadık ile tanıştığı ve Şiî düşünceleri kabul ettiği ikinci dönem şeklinde fikirlerini de taksim etmektedir. Caferî, Hişâm'a atfedilen teşbih ve tecsim nevindeki düşüncelerin bu ilk döneme ait düşünceler olabileceğini belirtmektedir.[97] Müfîd'in de belirttiği üzere Hişâm, "*Cism lâ ke'l-cism*" şeklindeki görüşünü Cafer es-Sadık'ın reddet-

---

93 Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA,* XVIII, 154.

94 Eserleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Nedîm, *Fihrist,* s. 217-18; Necâşî, *Ricâl,* s. 397-398, md. 1165; Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Fihrist,* (Beyrut 1983), 207-208; amlf., *İhtiyâru marifeti'r-ricâl,* (nşr. Hasan el-Mustavafî), s. 255-280; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA,* XVIII, 153-154; W. Madelung, "Hisham b. al-Hakam", *EI2*, III, 496-498.

95 Örneğin Küleynî, Cafer es-Sâdık'a atfedilen rivayetlerle, Hişâm'ın tecsime varan görüşlerinin yanlışlığını belirtmiş ve Ehl-i Hadisin anlayışını söz konusu rivayetlerle yansıtmaya çalışmıştır. (bk. Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî, Kitâbu't-tevhîd,* I, 95, 104-107)

96 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve,* s. 225.

97 bk. Muhammed Rıza Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmîyye,* s. 191.

mesinin akabinde bu görüşünden dönmüştür.[98] Hişâm'ın tecsime ilişkin bu görüşünden döndüğünün diğer bir delili ise, Küleynî'nin "et-Tevhîd" bölümünde Hişâm b. Hakem'den nakletti bir rivayete göre ru'yeti kabul etmemesidir.[99] Şayet Allah'ın cisim olduğunu iddia etse idi, bu takdirde O'nun görülmesini de mümkün kabul ederdi. Ayrıca Hişâm, çağdaşı Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'ye tecsimle alakalı görüşleri sebebiyle *er-Redd 'alâ Hişâm el-Cevâlikî* adlı bir eser yazarak onu eleştirmiştir.[100] Müfîd gibi öğrencisi Kerâcekî de, Hişâm'ın tecsimle alakalı görüşlerinden vazgeçtiğini belirtmiştir. Ona göre Hişâm, hatasını itiraf edip bu görüşlerinden vazgeçmiş ve tövbe etmiştir.[101] Böylece sonraki dönem İmâmî alimler, bir yandan Hişâm'ın İmâmî kelamın öncüsü olduğunu kabul ederken, diğer yandan ona atfedilen tecsim fikirlerinden rahatsızlık duymuşlar ve onu tezkiye etme yoluna girmişlerdir.

3- Hişâm b. Salim el-Cevâlikî

İmâmîyye kelamcılarından bir diğeri de Hişâm b. Salim el-Cevâlikî'dir (ö. m. VIII. yüzyılın sonları). Bişr b. Mervan el-Emevî'nin (ö.75/ 694) mevlası olan Cevâlikî, İslamiyeti benimseyip azat edildikten sonra ticaretle meşgul oldu, bir müddet sonra Medine'ye giderek Cafer es-Sadık'ın ders halkasına katıldı. Daha sonra Hıristiyan asıllı Zürare b. A'yan'dan kelam dersleri aldı. Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra Mûsâ Kazım'ın imâmetini destekledi.[102] Bu iki imâmın görüşlerini nakleden güvenilir ravilerden biri olarak kabul edildi.[103] Ulûhiyyetle alakalı bir takım aşırı görüşleri sebebiyle Müşebbihe ve Mücessimeye nispet idildi.[104]

---

98 Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtare,* II, 284-285; a.mlf., *Hikâyât,* s. 77-79.

99 Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, I, 99-100.

100 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 217.

101 Kerâcekî, Ebu'l-Feth *Kenzu'l-Fevâid,* (nşr. Abdullah Ni'me), s. 40-41; ayrıca bk. Metin Bozan, *a.g.e.,* s. 57.

102 Nevbâhtî, *Fıraku'ş-Şia,* s.78.

103 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 305; Ebû Cafer et-Tûsî, *İhtiyar,* s. 281-285; Hûî, *Mucem ricali'l-hadis*, 19/ 297-305.

104 Eş'arî, *a.g.e.,* s. 34, 209; Bağdâdî, *a.g.e.,* s. 51-52, 170. Küleynî, tecsim ve teşbih görüşlerinin kendisine atfedildiğiyle alakalı bazı rivayetler zikretmektedir. (bk. *el-Usul mine'l-Kafi,* "Kitabu't-Tevhîd", I, 100-102, 106)

Nitekim Allah'ı insan suretinde tasavvur ettiği için[105] onu Gâliyye'den sayanlar ve tekfir edenler de vardır.[106] Onun görüşlerinden bazıları şöyledir: Allah'ın ilmi hâdis olup bilgisinde değişiklik meydana gelebilir. İnsanın iman, inkar ve isyan etmesi dahil alemdeki her şey Allah'ın dilemesiyle meydana gelir. Peygamberlerin günah işlemekten korunmuş olmaları gerekli değildir; çünkü günah işledikten sonra vahiy yoluyla uyarılıp tövbe etmeleri mümkündür. İmâmlar ise vahiy almadıklarından günah işlemekten korunmuşlardır.[107] Hz. Peygamber kendisinden sonraki imâmın Ali olduğunu açıkça belirttiği gibi bu hususa işaret eden "Hısımlar Allah'ın kitabına göre birbirine daha yakındır"[108] gibi ayetler de vardır.[109] Hişâm b. Hakem, teşbih hususunda kendisiyle benzer görüşler paylaşmakla birlikte Allah'ın insan suretinde olduğunu iddia ettiği için *er-Redd ʿalâ Hişâm el-Cevâlikî* adlı bir eser yazarak Cevâlikî'yi eleştirmiştir.[110] İbn Nedîm'in bildirdiğine göre Cevâlîkî, Ebû Ali el-Cübbâî ile imâmet konusunda tartışmıştır.[111] Cevâlikî'nin görüşleri, başta Şiîlerce "Mü'minüttak", Sünnîlerce "Şeytanüttak" diye anılan[112] Ebû Cafer Muhammed b. en-Nuʿmân el-Ahvel ve İbn Mîsem olmak üzere takipçileri tarafından benimsenmiş ve bunlara Cevâlîkiyye veya Hişâmiyye denilmiştir.[113] Nitekim Şeytanüttak[114] , "Allah'ın rabbani bir insan suretinde nur olduğunu" ifade ederek cisim olmadığını belirtmiştir. Bu kanaatine de "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" şeklindeki haberin tasdik edilmesi sonucunda

---

105 Nitekim Eşʿarî, onun insan şeklinde bir tanrı tasavvurunun olduğunu belirtmektedir. (Eşʿarî, *Makâlât,* s. 34; Şehristânî, *el-Milel,* 1, 188; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar;* s. 51)

106 bk. İsferâyînî, *et-Tebsîr;* (Kemal Hût), s. 39-40; Bağdâdî, *a.g.e.,* s. 170.

107 Şehristânî, *el-Milel,* I, 188.

108 el-Enfâl 8/75.

109 İbn Hazm, *el-Fasl,* IV, 157-158.

110 bk. Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 208; Necâşî, *Ricâl,* s. 304; İbn Nedîm, *Fihrist,* s. 224; İbn Şehrâşûb, *Mealimu'l-ulemâ,* s. 115; Ağa Büzürg Tahrânî, *ez-Zerîʿa*, X, 237.

111 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 220-221.

112 Bu şahsın isimlendirilmesiyle alakalı olarak bk. İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 218-219.

113 Yusuf Şevki Yavuz, "Cevâlîkî, Hişâm b. Sâlim", *DİA,* VII, 437-38.

114 Muhammed b. Ali b. Nuʿman el-Ahvel el-Becelî'ye muhalifleri Şeytanu't-Tak adını vermişlerdir. (bk. Keşşî, *a.g.e.,* s. 422; İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 218; Müfîd, *el-İhtisâs*, s. 204; Necâşî, *Ricâl,* s. 325; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 161)

ulaştığını bildirmiştir.[115] Şeytanüttak'ın bu görüşleri sebebiyle bizzat Hişâm b. Hakem tarafından eleştirildiği ve onunla alakalı olarak *Kitâbu'r-redd 'alâ Şeytâni't-Tâk* adıyla bir reddiye kaleme aldığı bildirilmiştir.[116] Nitekim ona, adına nispeten "Şeytaniyye" diye bir fırkanın nispet edildiği belirtilmiştir.[117] İmâmî kelamın önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Muhammed b. Nu'man el-Ahvel, kelam ilmine vakıf bir kimse olarak kabul edilmektedir. Çeşitli konularda eserler yazmıştır. Özellikle imametle alakalı eserleri dikkat çekmektedir.[118] Hişâm b. Hakem'den sonra öğrencileri Yunus b. Abdurrahman[119] ve Muhammed b. Halil es-Sekkâk onun öğretilerini devam ettirmiş, bilahare riyaseti Fadl b. Şâzân en-Nisâbûrî almıştır.

4- Fadl b. Şâzân en-Nisâbûrî

Fadl b. Şâzân en-Nisâbûrî (ö. 260/874), Ali er-Rızâ (ö. 203/818), Muhammed el-Cevâd (ö. 220/835) ve Ali el-Hâdî (ö. 254/864)'ye talebelik yapmış ve kendilerinden rivayette bulunmuştur.[120] Hadis, tefsir ve fıkha dair eserler de yazmakla birlikte[121] İbn Şâzân'ın ilmî şahsiyetinde ağır basan taraf onun Şiî kelamcısı olmasıdır.[122] Ehl-i Sünnet, Havâric, Kerrâmiyye, Mûtezile, Gâliyye ve Mürcie gibi mezheplerle Hıristiyanlık, Seneviyye gibi İslam dışı gruplara karşı reddiye yazan İbn Şâzân, hadisçi-

---

115 Şehristânî, *el-Milel,* I, 190-191.

116 bk. Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 204; Necâşî, 305; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 218; İbn Şehrâşûb, *Mealimu'l-ulemâ*, s. 115; Ağa Büzürg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, X, 203. Ancak Muhammed Rıza el-Caferî, Şiîlerin Şeytanu't-Tak'ı Mu'minu't-Tak adıyla isimlendirdiklerine dikkat çekerek, Hişâm'ın söz konusu reddiyesinin başka bir kimseye yönelik olmasının muhtemel olduğunu söylemiştir. (bk. *el-Kelam 'inde'l-imâmiyye,* s. 227).

117 bk. Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki Farklar;* s.52-53.

118 bk. İbn Nedîm, *Fihrist,* s. 219; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 162; Necâşî, *Ricâl,* s. 326.

119 Şehristânî, bu şahsın Şia'nın müşebbihesinden olduğunu belirtmektedir. (*el-Milel*, I, 192). Bağdâdî ise onun teşbih ve tecsim konusunda aşırı gittiğini, "O gün Rabbinin arşını sekiz melek taşır" (el-Hakka 69/17) ayetinden hareketle "Arşı taşıyan meleklerin Allah'ı taşıdıklarını" söylediğini nakletmiştir. (Bağdâdî, *a.g.e.,* s. 52, 170-171; ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât,* s. 35; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 43)

120 Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Şâzân en-Nîsâbûrî", *DİA,* XX, 370.

121 Nitekim Eş'arî, onu hadis nakleden Şiî alimler arasında zikretmektedir. (bk. *Makâlât,* s. 63)

122 bk. Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 154-155, md. 564; Necâşî, *Ricâl*, s. 168, md. 838.

lerin etkisinde kalmış ve ahbara büyük önem vermiştir. O, re'y ile amel etmeye karşı olup Ehl-i Sünnetin re'ye başvurmak gerektiğine dair ileri sürdüğü rivayetleri asılsız kabul etmiştir. Ona göre akla başvurmayı caiz görmek, vahye olan ihtiyacı ortadan kaldırır. Ayrıca akıl, insanların ihtilafa düşmesine yol açar, ihtilaf ise insanları savaşa ve mahvolmaya götürür.[123] Allah, maddi cisimler gibi olmamakla birlikte zihnin dışında mevcut bulunan bir varlık anlamında cisimdir. O zatıyla arştadır, fakat yaratıklarına benzemez. İlâhî sıfatlar te'vil yöntemiyle bilinemez, bu konudaki nasların aynen benimsenmesi gerekir.[124]

İbn Şâzân'ın vefatı Küçük Gaybetin başlangıcına tekabül etmektedir. Bu itibarla imametle alakalı görüşleri oldukça önem taşımaktadır. Müfîd, onun konuyla alakalı bazı görüşlerini aktarmıştır. Örneğin İbn Şâzân'a "Ali b. Ebî Talib'in imametinin delil nedir?" şeklinde sorulan bir soruya, kitap, sünnet ve icmadan hareketle cevaplar verdiğini belirtmiştir.[125] İbn Şâzân, Hz. Ali'nin imametinin kitabî delilleri arasında "*Allah'ın hükmüne göre, akrabalık yönünden yakınlıkları olanlar, birbirine varis olmaya daha layıktır. Muhakkak ki Allah her şeyi hakkıyla bilir.*"[126] ayetini delil göstererek Ali'nin Hz. Peygamber'e en yakın sahabi, dolayısıyla imamete de en layık kimse olduğunu ileri sürmüştür.[127] Böylece o, imâmetin nas ile tayin edildiğini kabul etmiştir. Ona göre bu konudaki naslar, ilk imâmın Hz. Ali olduğunu ve onun soyundan gelen on bir kişi ile devam edeceğini gösterir. Ancak İmâmî gelenekte önemli bir tartışma konusu olan *ilmu'l-imâm* meselesi hakkında İbn Şâzân, imâmların kesintisiz bir şekilde ilâhî bilgilere mazhar olmalarının söz konusu olmadığını ileri sürmüştür. Esasen dinî hususlarda insanların muhtaç oldukları bilgiler Kur'an'da ve Sünnet'te mevcuttur. Bununla birlikte imâmlar da ilâhî ilham alarak bilgilerini Hz. Peygamber'in kaynağına dayandırırlar.

İmâmlardan nakledilen haberlere büyük önem atfettiği anlaşılan İbn

---

123 İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, *el-Îzâh*,(nşr. Seyyid Celaleddin el-Hüseynî), Tahran 1395, s. 110-111.

124 Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Şâzân en-Nîsâbûrî", *DİA,* XX, 370.

125 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare*, s. 118.

126 el-Enfal 8/ 75.

127 Müfîd, *a.g.e.,* s. 170.

Şâzân'ın Mûtezile ve Ehl-i Ammeye (Ehl-i Sünnet) yönelttiği eleştirilerinde bu muhafazakar tutumun büyük tesiri vardır. Re'ye ve akla karşı bir tutum takınması, hadislerin ve imâmlardan gelen haberlerin müslümanların ihtiyaçlarına cevap vereceği inancının bir sonucu olmalıdır. Pek çok eser bıraktığı belirtilen İbn Şâzân'ın[128] günümüze kadar ulaşan ve Seyyid Celaleddin el-Hüseynî el-Urmevî tarafından neşredilen (Tahran 1395) tek eseri *el-Îzâh'*ıdır. Bu eserinde o, başta imâmet olmak üzere Ehl-i Sünnet, Mûtezile, Cebriyye, Mürcie gibi mezheplerin çeşitli itikâdî ve fıkhî görüşlerini eleştirmektedir.

İmâmiyye'nin öncüleri kabul edilen Hişâm b. Hakem, Zürare b. A'yan, Hişâm el-Cevâlikî, İbn Şâzân, Şeytanüttak gibi alimlerin biyografileri incelendiğinde kendi aralarında fikir ayrılığı içinde oldukları görülür. Örneğin Hişâm b. Hakem, Tanrının diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu söylemek suretiyle tecsim görüşünü dile getirirken, Hişâm el-Cevâlikî ve onun gibi düşünen Şeytanüttak teşbihe inanmakta; Tanrıyı insan suretinde düşünmekte ve ona bir takım azalar nispet etmekte idiler. Nitekim bu fikir ayrılıkları sebebiyle -yukarda da belirtildiği üzere- birbirlerine reddiye yazmışlardır. Bu durum onların henüz hem fikir olmadıklarını göstermektedir.

Küçük Gaybet'in başlamasıyla birlikte fıkhî ve itikâdî problemlere nasıl çözüm bulunması gerektiği hususunda İmâmî düşüncede iki ana çizginin oluşmaya başladığı görülür. İmâm hayatta iken onun mutlak otorite sahibi olduğu kabul edilmiş, fakat gaybetinden sonra onun otoritesi ve vazifelerinin nasıl devam ettirileceği önemli bir problem olarak İmâmî alimleri meşgul etmiştir. Buradaki temel görüşlerden biri, imâmın gaybete girmiş olmasına rağmen onun yönlendirici fonksiyonunun devam ettiği, imâmın toplumla devamlı bir şekilde temas halinde olduğu, Şiîlerin karşılaştığı fıkhî ve itikâdî problemlerin çözümünde yeni arayışlara ihtiyaç olmadığı, bizzat imâmların ahbarının Şiî toplumun ihtiyaçlarını çözmede yeterli olduğu şeklindedir.[129] İmâmlardan gelen haberlere büyük önem at-

128 Eserleri için bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 168-169, md. 838.

129 Algar, "Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth Century Iran", *Cambridge History of Iran,* VII, 711-712.

fetmelerinden dolayı bu gruba Ahbârîler/Ehl-i Hadis denilmiştir. Bunların genel kanaatine göre imâmların mevcut ahbarını toplayıp onlarla amel etmek yeterlidir. Zira her türlü problemin cevabı ahbarın içinde mevcuttur.[130] Bu anlayışın ilk önemli temsilcileri arasında Küleynî, Nu'mâni ve Sadûk'u zikretmek gerekir. Diğer görüşü savunanlar ise, sadece imâmların ahbarını toplayıp nakletmenin yeterli olmayacağını, akılcı bir metot benimsenerek Kur'an, hadis ve ahbardan toplumun ihtiyaçları doğrultusunda ve belli prensipler çerçevesinde fıkhî hükümlerin çıkarılmasının gerekli olduğunu savunmuştur. Usûlî ekolün ilk habercileri olacak bu alimler arasında Nevbahtîleri ve Kadîmeyn'i (İbn Ebû Akil ve İbn Cüneyd) zikretmek gerekir.

Gaybetin başlamasıyla birlikte Şiî-İmâmî hadisçiler, diğer bir ifadeyle Ahbârîler, hayatın her safhası için imâmların koyduğu çeşitli kuralların ve onlardan nakledilen hadislerin otorite kaynağı olması gerektiğine vurgu yaptılar. Kendi dönemlerinde zuhur eden itikâdî ve fıkhî her türlü meseleye de bu ahbar ile cevap verilmesi gerektiğini, zuhur eden problemlerin çözümlerinin ahbarda zaten mevcut olduğunu, başka arayışlar içine girmenin doğru olmadığı görüşünü savundular. Gaybetin başlamasıyla birlikte özellikle Kum ekolünün temsilcileri, imâmların haberlerini tedvin ve tasnif etmek suretiyle bir araya toplamanın gayreti içine girdiler. Nitekim Küleynî'nin *el-Usûl mine'l-Kâfi* adlı eseri bu gayretin bir sonucudur.

5- Küleynî

Muhammed b. Yakûb b. İshak el-Küleynî, Rey ve Kum şehirleri arasındaki Küleyn köyünde, büyük ihtimalle 265/879 yılında dünyaya geldi ve 329/941 tarihinde Bağdat'ta vefat etti.[131] İlk eğitimini Rey şehrinin önemli âlimlerinden olan babası Ya'kûb b. İshâk ve dayısı Allân'dan aldı.[132]

130 Mazlum Uyar, *Ahbârîlik,* s. 67.

131 Küleynî'nin biyografisi hakkında geniş bilgi için bk. Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, (nrş. Ali Ekber el-Gaffârî) (Hüseyin Ali Mahfuz'un mukaddimesi), Tahran 1388, s. 4- 42; Ahmed b. Ali en-Necâşî, *er-Ricâl,* s. 292; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 165-166; Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* Tahran 1986, III, 74-96; Waheed Athtar, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers,* s. 1-37; W. Madelung, "al-Kuleynî", *EI2,* V, 362-363; Mustafa Öz, "Küleynî", *DİA,* XXVI, 538-539.

132 bk. Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 74.

Uzun bir müddet Kum'da eğitimine devam etti ve buradaki ulemâdan imâmlara ait ahbarı öğrendi. Bilgisini artırmak amacıyla muhtemelen IV./X. yüzyılın başlarında Bağdat'a gitti. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billah devrinde İmâmiyye fırkasnın ilmî başkanlığını yaptı. İlmî faaliyetleri sebebiyle ulemâ arsında mümtaz bir yer edindi ve pek çok talebe yetiştirdi. Küleynî'nin kaynaklarda zikredilen başka eserleri varsa da[133] en meşhur eseri *el-Kâfî fî 'ilmi'd-dîn* adlı hadis mecmuasıdır. Şiâya göre muteber sayılan dört hadis kitabının ilki ve en önemlisi kabul edilen *el-Kâfî*, usûl ve furûa dair otuz beş kitaptan oluşmaktadır. Eserin mukaddimesinde müellif, Hz. Peygamber'in ümmetine Allah'ın kitabı ile Ali b. Ebû Tâlib'i vasî olarak bıraktığını, imâma itaat etmenin inananlar üzerine bir farz olduğunu, dinî ilimlerin sadık imâmlardan öğrenilebileceğini belirttikten sonra bu kitabı Allah'ın emirlerine ve Peygamber'in sünnetine uygun yaşamayı temin için kaleme aldığını açıklamıştır.[134]

Küleynî, bu eserin "tevhid" bölümünde, Kum muhaddislerinin icmasına uygun olan haberleri nakletmiştir. Nitekim Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Salim el-Cevâlikî'nin Allah'ın zatıyla alakalı görüşleri, Cafer es-Sâdık ve Mûsâ Kazım gibi imâmlara atfedilen haberlerle tashih etmiş; Allah'ın bir cisim veya sûret olduğunu ifade eden görüşleri ise reddetmiştir.[135] Buna karşın Allah'ın bir cisim değil, "şey" olduğunu ifade eden haberlere yer vermiştir.[136] O, teşbih ve tecsimi reddeden bu ahbar sebebiyle rü'yetullahın mümkün olmadığını da ifade etmiştir.[137] Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesiyle alakalı olarak açık bir ifade bulunmamakla birlikte Cafer es-Sadık'a atfedilen bir rivayette Allah'ın kelam sıfatının ezeli olmayan, hâdis (muhdes) bir sıfat olduğunu belirtmiştir.[138]

---

133 Küleynî'nin günümüze ulaşan en meşhur eseri *el-Kâfî* olmakla birlikte kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları; *Kitâbu Tefsîri'r-rü'yâ, Kitâbü'r-Ricâl, Kitâbü'r-Red 'ale'l-Karamita'*dır. (Geniş bilgi için bk. Tûsî, *el-Fihrist,* s. 165; Necâşî, *er-Ricâl,* s. 291-292; Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 82 vd.; Mustafa Öz, "Küleynî", *DİA,* XXVI, 538-539)

134 Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî, (*nrş. Ali Ekber el-Gaffârî), müellifin mukaddimesi, I, 9.

135 Küleynî, *a.g.e., Kitâbu't-tevhîd,* s. I, 104-106.

136 Küleynî, *a.g.e.,* I, 82.

137 Küleynî, *a.g.e.,* I, 95-100.

138 Küleynî, *a.g.e.,* I, 107, nu.1.

Küleynî, "Kitâbu'l-Hücce" bölümüne ise, insanların imâma olan ihtiyacı ile başlamış, Allah'ın hüccetinin ancak imâm ile tamam olacağını; yeryüzünün imâmdan hali olmayacağını, imâma itaatin mutlaka gerekli olduğunu; imâmlarn arzın rükünleri, Allah'ın kulları üzerindeki şahitleri ve hüccetleri olduklarını bildiren haberler nakletmiştir.[139] Burada özellikle Küleynî, imâmların ilim sıfatlarıyla alakalı rivayetlere geniş yer vermiştir. Bir bakıma bu durum, onların ismet sıfatlarının tabiî bir sonucu olarak gösterilmiştir. Nitekim o, "İlimde rusuh sahibi olan kimseler imâmlardır,[140] ilimde peygamberin varisleridir,[141] indirilen bütün kitapların bilgileri onlarda mevcuttur,[142] peygamberlerin mûcizeleri gibi mûcize gösterebilirler,[143] onlar olanı, olacak olanı bilirler,[144] ne zaman nerede öleceklerini bilirler[145] " ve benzeri hususlara yer vermiştir.

Küleynî, gaybet meselesine ve daha özel anlamda on ikinci imâmın gaybeti konusuna da yer vermiştir. Naklettiği hadislerle, gaybetin gerekli olduğunu, aksi takdirde baştaki yöneticilerin imâmı yok edeceklerini açıklamıştır. Gaybetin diğer bir amacının ise Şiîlerin imânlarının denenmesi olduğunu belirtmiştir. İmâmın iki tür gaybetinin olacağına da değinen Küleynî, uygun bir zamanda ve uygun şartlar oluştuğunda beklenen imâmın altın çağı geri getirmek üzere ortaya çıkacağını bildirmiştir.[146] Küleynî, bütün bu görüşleri naklettiği ahbar ile ifade etmiştir.

Öte yandan gaybetin uzamasıyla birlikte Şiî-İmâmî alimlerin karşılaştıkları en önemli problem hiç şüphesiz gaybetin nasıl izah ve ispat edileceği meselesi olmuştur. Hem Şia içindeki gruplar hem de diğer İslâmî fırkalar bu hususta her vesile ile İmâmîlere bir takım itirazlar yöneltmişlerdir. İmâmî ulemâ, hem kendi taraftarlarını ikna etmek hem de

---

139 Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî, Kitâbu't-tevhîd,* I, 168, 177, 179, 185, 196.

140 Küleynî, *a.g.e.,* I, 213.

141 Küleynî, *a.g.e.,* I, 221.

142 Küleynî, *a.g.e.,* I, 227.

143 Küleynî, *a.g.e.,* I, 231.

144 Küleynî, *a.g.e.,* I, 260.

145 Küleynî, *a.g.e.,* I, 258.

146 Gaybetle alakalı benzer rivayetler için bk.. Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî, Kitâbu't-tevhîd,* I, 335-343

muhaliflerini susturabilmek için bu konuya ehemmiyet vermek zorunda kalmıştır. Nitekim Küleynî, "*Bâb fi'l-Gaybe*" başlığı altında sadece 31 hadis nakletmekle yetinirken,[147] onu takip eden sonraki İmâmî alimlerin müstakil eserler kaleme almışlardır. Bu durum söz konusu problemin ve Şiîler arasındaki tesirinin büyüklüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

6- Nu'mânî

Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ca'fer (ö. 342/953), Küleynî'nin çağdaşı ve öğrencisidir. İbn Ebî Zeynep şeklinde de tanınmıştır.[148] Hicrî IV. asrın başlarında İmâmiyye'nin en önemli âlimlerinden biri olduğu kabul edilmiştir. Ricâl ve hadis konusunda uzman olduğu belirtilmiştir. Küleynî'den ders almış ve onun katibi olmakla şöhret bulmuştur. İlim öğrenmek için pek çok sefere çıkmış; Şiraz, Bağdat ve Şam'da bulunmuş ve pek çok üstattan ders okumuştur. Şam'da vefat etmiştir. Geride epeyce eser bırakmıştır. Bunlar arasında *Kitâbü'l-Gaybe, Kitâbü'l-Ferâiz* ve *Kitâbü'r-Red 'ale'l-'İsmâiliyye* adlı eserler dikkat çekmektedir.[149] *Kitâbu'l-Gaybe,* İmâmî gelenekte gaybet konusunda telif edilmiş elde mevcut ilk müstakil eser olma özelliğini taşımaktadır.[150] Müellif, eserin mukaddimesinde; Hz. Muhammed ve Ehl-i Beytinin şiası olan pek çok topluluk gördüğünü ve bunların az bir kısmı hariç hemen hepsinin imâmın gaybeti konusunda ihtilafa düştüklerini belirttikten sonra "Halbuki İmâmın gaybeti, Hz. Peygamber ve İmâmlar tarafından önceden haber verilmiş ve bu konuda pek çok haber rivayet edilmiştir" diyerek bu durumu ifade etmiştir.[151] O, bu eserinde, gaybetin vuku bulacağı hususunda

---

[147] Küleynî, *a.g.e.,* I, 335-343.

[148] Necâşî, *Ricâl,* s. 302.

[149] bk. *Kitâbü'l-Gaybe*, (Ali Ekber Gaffâri, naşirin girişi), s. 12-14.

[150] Nu'mânî, bu eserini h. 337 yılında yazmış olmalıdır. Zira eserinde Kâim İmâm'ın kaç yaşında olduğu, daha ne kadar yaşayacağı gibi sorulara cevap verirken, Kâim'in şu anda seksen küsur yaşlarında olduğunu, bunun ise gayet tabiî bir durum olduğunu söyledikten sonra yüz yaşını geçmiş nice insanın sağlıklı bir şekilde yaşadığını ifade etmektedir. (bk. *Kitâbü'l-Gaybe*, s. 157)

[151] Nu'mânî, *a.g.e.,* mukaddime, s. 20-21.

imâmlardan nakledilen haberleri bir araya toplamayı amaçlamıştır.[152] Bu eser, kendisinden sonra gelen ve gaybet konusunda yazı yazan bütün Şiî-İmâmî âlimlere kaynak teşkil etmiştir.[153] Nu'mânî, hocası Küleynî'nin metodunu takip etmiş; konu başlıklarının altında ilgili ahbarı zikretmiş ve nadiren kısa açıklamalar yapmıştır. Bu itibarla o, ahbarî geleneğe tam anlamıyla bağlı kalmıştır. Bununla birlikte o, hocası Küleynî'nin zikretmediği pek çok hadisi eserine almış ve gaybet konusunda geniş bir rivayet ortaya koymuştur.[154] Diğer taraftan Müfîd öncesi Ahbârî ekolün en önemli temsilcilerinden biri hiç şüphesiz Şeyh Sadûk'tur (ö.381/991). Küleynî'nin öğrencisi ve Müfîd'in hocası olan Sadûk, diğer bir ifadeyle İbn Bâbeveyh el-Kummî, eserleri ve ortaya koyduğu yaklaşımla İmâmî düşüncede önemli bir konuma sahiptir. Aşağıda Müfîd'in hocaları arasında Sadûk'a genişçe yer verileceğinden sözü daha fazla uzatmaya gerek duyulmamıştır.

Sonuç olarak Müfîd öncesi Ahbârî geleneğe bakıldığında, bunların temel görüşlerinin; zuhur edebilecek her türden fıkhî ve itikâdî problemlerin çözümünde Hz. Peygamber ve imamlara ait hadislerin yeterli olacağı şeklindedir. Bu itibarla yapılması gereken şey, ahbarı tam anlamıyla kaydetmek ve gerektiğinde bunlara müracaat etmektir. Bu alimlerin yaşadıkları dönemde karşılaştıkları en önemli problemlerden biri uzayan gaybetin izah ve ispatının yapılabilmesi olmuştur. Telif ettikleri eserlerinde, ahbardan hareketle gaybetin uzamasının sebepleri üzerinde durmuşlar, verdikleri örneklerle bu durumun aslında normal olduğunu izaha çalışmışlardır. Ayrıca onlar, aklı müstakil bir delil olarak kullanmaya karşı çıktıkları gibi ahbarın anlaşılmasında akıldan faydalanmaya da karşı çıkmışlar, kıyas ve re'yi reddetmişlerdir. Onlara göre imâmların haberleri var olduğu müddetçe bunların hiç birine ihtiyaç yoktur.

Yukarıda küçük gaybetin başlamasıyla birlikte Şiî-İmâmî düşüncesin-

152 Nu'mânî, *a.g.e.,* mukaddime, s. 23, 29.

153 Nu'mânî, *a.g.e.,* mukaddime, s. 8.

154 Konuyla alakalı geniş açıklamalar için bk. Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmîyye Kaynaklarına Göre Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* VIII/2 (2004), ss. 49-68.

de iki ana çizginin oluşmaya başladığı; bunların ilkinin ve etkili olanının ilk dönem Ahbârîliği, diğerinin ise Usûlî anlayışın habercileri/öncüleri kabul edilen Ebû Sehl İsmail en-Navbahtî, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, İbn Ebû Akil ve İbn Cüneyd olduğu belirtilmişti. Burada Müfîd öncesi Şiî kelamını daha iyi tahlil edilebilmesi için söz konusu şahıslar hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı düşünülmüştür.

7- Nevbahtî Ailesi

Bağdat'ta bulanan Nevbahtî ailesi, İmâmîyye'yi rasyonel bir çizgiye çekmeye çalışmış, Kum ekolünün ahbar merkezli anlayışına karşın onlar akılcılığı ön plana çıkarmışlardır. Yaşadıkları dönemde, özellikle Mûtezilenin tesirinde kalarak Şia içindeki aşırı görüşlere karşı mücadele etmişler ve İmâmiyye'yi daha akılcı, rasyonel bir çizgiye çekmeye çalışmışlardır.

Nevbaht, müneccimliğiyle meşhur olan, Farslı bir adama verilen Farsça bir isimdir. Bu şahıs, Hâlid b. Yezîd b. Muaviye'nin müneccimliğini ve mütercimliğini yapmış, bilahare Abbâsî halifesi el-Mansûr'un dostluğunu kazanmıştır. Bağdat şehrinin planlanması ve kurulmasında halife Mansûr'un yardımcısı olmuş, böylece şöhreti ve yöneticiler nezdindeki itibarı artmıştır. Kendisinden sonra Nevbaht ailesinin bu itibarı devam etmiş, Bağdat'ta sevilen ve itibar edilen bir aile olma hüviyetlerini muhafaza etmişlerdir.[155] Nevbahtî ailesinin mensuplarının Şiî düşüncesine olumlu katkılarının yanı sıra, dönemlerindeki siyasî otoritelerle kurdukları müspet ilişkiler dikkat çekmiştir. Nitekim Ebû Sehl İsmail en-Nevbahtî, halife Muktedir döneminde önemli vazifelerde bulunmuş ve ona yakın olmuştu. Nevbahtî ailesinin bu siyasî ağırlığının yanında Şia içinde de önemli bir mevkie sahip olduğu görülür. Nitekim Nevbahtî ailesinden olan Hüseyin b. Ruh'un on ikinci imâmın üçüncü vekili olması, bu ailenin İmâmî düşüncenin şekillenmesinde, gaybet ve imâmet gibi doktrinlerin teşekkülünde oynadığı rolün ne derece önemli olduğunu göstermektedir.[156]

---

155 Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, neşredenin önsözü, s. 11, 14-15.

156 Mazlum Uyar, *Şiî ulemânın Otoritesi,* s. 15.

Nevbahtî ailesinin siyasî otorite ile yakın ilişkiler içinde bulunmasının yanı sıra, Bağdat'ın fikir ve düşünce anaforundan ve özellikle Mûtezilî düşüncelerden etkilendiği görülür. Başta Ebû Sehl İsmail ve yeğeni Hasan b. Mûsâ olmak üzere, kendilerinden önceki Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Salim ve Şeytanu't-Tâk gibi Şiî kelamcıların teşbih ve tecsime varan aşırı görüşleriyle mücadele etmişler, böylece hem Galiyye fırkalarının görüşlerini reddetmeye hem de İmâmîyye'nin aşırılığa düşmesini engellemeye çalışmışlardır. Onların bu gayreti, Şia-Mûtezile etkileşiminin başlamasına ve Mûtezilenin akılcılığından istifade etmelerine imkan sağladığı gibi, aşırı Şiî fırkalar ile İmâmîyye arasına da kalın çizgiler çizilmesine vesile olmuştur.

İmâmîyye kelamının gelişmesinde ve rasyonelleşmesinde etkili olan Nevbaht ailesinin ilk ferdi **Ebû Sehl İsmail** (ö. 311/923-924), diğeri ise Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin kız kardeşinin oğlu olan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö.300-310/912-922)'dir. İbn Nedîm, Ebû Sehl İsmail'in Şia'nın önde gelen alim, fazıl ve kelamcılarından olduğunu belirtmiştir.[157] Ancak İbn Nedîm, Ebû Sehl'in, daha sonraki İmâmî kelamcılar tarafından şiddetle reddedilen gaybetle alakalı bir görüşünün olduğunu belirtmiştir. İbn Nedîm'in bildirdiğine göre Ebû Sehl, "Ben derim ki şüphesiz İmâm Muhammed b. Hasan'dır. Fakat o gaybette iken ölmüştür. Onun yerine yine gaybette bulunan oğlu geçmiştir, (daha sonra da onun oğlu geçecektir). Bu durum, Allah'ın imâmın zuhuru hususundaki hükmünü uygulayıncaya kadar devam edecektir"[158] diyerek gaybetin bitimine kadar imâmetin, gaybetteki babadan oğla geçeceğini ve daha sonra vakti zamanı geldiğinde zuhur edecek kişinin yani mehdînin on ikinci imâmın soyundan gelecek bir kimse olacağını açıklamıştır. Şiî alimler, Ebû Sehl'in böyle bir görüşü kabullenmesinin imkansızlığını iddia ederek, bu şekilde bir kanaate ilk dönemlerde sahip olsa bile daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir.[159] Nitekim Ebû Sehl'in küçük gaybetin ilk yarısında yaşadığı dikkate alınırsa, on ikinci imâmın gaybete girdiği kabul edilen 260/873 yılının hemen sonrasındaki yıllarda İmâmî alimlerin zihin-

---

157 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 219.

158 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 219.

159 Mazlum Uyar, *a.g.e.,* s. 17.

lerinin ne denli karışık olduğunu Hasan el-Askerî'nin ölümü üzerine on beş fırkanın zuhur etmesinden anlamamız mümkündür.[160]

İbn Nedîm'in verdiği eserler listesine bakıldığında Ebû Sehl'in daha ziyade imâmet doktrini ve aşırı Şiî görüşlerle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.[161] Ebû Sehl, pek çok öğrenci yetiştirmiş ve görüşlerini bunlar vasıtasıyla devam ettirmiştir. Bu öğrencileri arasında Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Bişr el-Sûsencirdî,[162] Ali b. Abdullah b. Vasîf en-Nâşî el-Asgar (271-366/ 884-976), Ebü'l-Ceyş el-Muzaffer b. Muhammed b. Ahmed el-Belhî el-Bağdâdî'yi (ö. 368/977-78) saymamız mümkündür.[163] Aşağıda yeri geldiğinde belirtileceği üzere Ebû Sehl'in yetiştirdiği bu öğrencilerinden Ebü'l-Ceşy el-Belhî ve Nâşî el-Asgar, Şeyh Müfîd'in hocalığını yapmıştır. Bu hocaları vasıtasıyla Müfîd, Nevbahtîlerin öğretisinden ve metodundan haberdar olmuştur, denilebilir.

Nevbahtî ailesinin diğer önemli temsilcisi Ebû Sehl'in yeğeni **Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî**'dir. İbn Nedîm'in bildirdiğine göre o, döneminin önemli kelam ve felsefecilerindendir.[164] Nitekim Ebû Cafer et-Tûsî "Ebû Osman ed-Dımeşkî, Sabit b. Kurrâ ve benzeri felsefe ile uğraşan kimseler onun etrafında toplanırdı."[165] diyerek bu duruma dikkat çekmiştir. Hem Mûtezile hem de Şia, Hasan b. Mûsâ'nın kendilerinden olduğunu iddia etmiştir.[166] Ancak onun Şia taraftarı olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Nevbahtî ailesinin Ali ve evladına karşı bir meyillerinin olduğu bilinmektedir. Bu itibarla hem Hasan b. Mûsâ'nın hem de genel olarak Nevbaht ailesinin Şia taraftarı olduğu kabul edilmiştir.[167] Hasan b. Mûsâ'nın bir çok

---

160 Mezhepler tarihi kaynaklarında Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra taraftarlarının on bir, on beş ve yirmi şeklinde pek çok gruba ayrıldıkları belirtilmiştir. (bk. Kummî-Nevbantî, *Şiî Fırkalar,* ss. 241-268; Mes'udî, *Murûcu'z-zeheb*, IV, 199; Şehristânî, *el-Milel*, I, 173)

161 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 219-220. Ayrıca bk. Muhammed Ali el-Mûsevî, el-Muvahhid el-Ebtâhî, *Tehzîbü'l-makâl fî tenkîhi kitâbi'r-ricâl,* I, 391-394.

162 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 220.

163 M. Rıza Caferî, *el-Kelam 'inde'l-İmâmîyye,* s. 239-240.

164 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 220.

165 bk. Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Fihrist,* s. 75, md. 161; krş. İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 220.

166 bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel,* s. 88.

167 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 220.

ilim dalında çok güzel telifleri ve çok faydalı kitaplarının bulunduğunu İbn Nedîm, Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî'nin eserlerinden öğrenmekteyiz.[168] Hem Ebû Sehl hem de Hasan b. Mûsâ'nın yazdıkları eserler günümüze ulaşmasa da, elimizdeki bilgiler bu alimlerin özellikle sıfatullah ve irade hürriyeti konularında Mûtezilenin görüşlerini benimsediklerini göstermektedir. Doğal olarak bu alimler, İmâmîyye'nin ilk kelamcıları tarafından dile getirilen tecsim ve teşbih (antropoformist) yaklaşımlarını, bunun tabii bir neticesi olarak da Rü'yetullah'ın imkanını kabul etmemişlerdir.

Şia'nın imâmet nazariyesi hariç, Mûtezilenin kelam metodundan azami derecede etkilendiği kabul edilen Nevbahtîler, Mûtezile ile İmâmîyye arasında bir sentez yapmaya çalışmışlardır. Kaldı ki imâmların vasıfları konusunda bile kendi dönemlerindeki İmâmî alimlerden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin imâmların bilgisi (*ilmu'l-imâm*) konusunda gelenekçi Kum ekolünün aksine onların bilgilerinin sınırlı olduğunu, bütün sanat ve lisanlar gibi her şeyi bilmelerinin söz konusu olamayacağını belirtmişlerdir. Ayrıca imâmların kendi doğruluklarını ispat edebilmeleri için mûcize gösterebileceklerini savunan Kum alimlerinin aksine mûcizenin sadece peygamberlere ait vasıf olduğunu ısrarla vurgulamışlardır.[169]

8- İbn Ebû Akil ve İbn Cüneyd

Müfîd öncesi Şiî-İmâmîyye'nin diğer önemli kelamcısı hiç şüphesiz el-Hasan b. Ali Ebû Muhammed b. Ebî Akil el-'Ummânî el-Bağdâdî'dir. Bu şahıs, dördüncü asrın ilk yarısının Şiî ulemâsı arasında yer almıştır.[170] Şiî alimlerince hadis konusunda güvenilir kabul dilen İbn Ebû Akil, imamlardan sonraki dönemde yetişmiş önemli şahsiyetlerden biri olup fıkhın hadisten ayrılması, aklî istidlal ve yorum metodunun kullanılması yönündeki çabalarıyla Caferî fıkhının tedvininde önemli bir rol oynamıştır. Kendisinden sonra gelen Şiî fakihler eserlerinde onun görüşlerine yer vermiş ve fet-

---

168 Eserleri hakkında bk. Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 75, md. 161; İbn Nedîm, *Fihrist,* s. 220; Ayrıca müellif ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar,* neşredenin önsözü, s. 20-24.

169 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 40.

170 Necâşî, *Ricâl*, s. 3.

valarını nakletme konusunda özen göstermişlerdir.[171] Usûlî bahisleri fıkhî bahislerden ayıran ilk kişinin o olduğu rivayet edilmiştir.[172] O, fıkhî ahkamın elde edilmesinde aklî istidlal metotlarından faydalanmayı, belirli prensipler çerçevesinde ahkamdan hüküm çıkarmayı amaçlamıştır. Ancak içinde yaşadığı dönemde ahbârî anlayışın etkin olduğu ve bu sebeple fazla tesir icra edemediği anlaşılmaktadır.[173] Onun takip ettiği metot, sonraki dönem Usûlî ulemâsı tarafından büyük bir hüsn-ü kabul görmüş, özellikle Şeyh Müfîd'in övgüsüne mazhar olmuştur.[174] İlk dönem kaynaklarından anlaşıldığına göre onun metodolojisi, Kur'an'ın küllî kaideleri ve meşhur hadisler üzerine kuruludur. O, haber-i vahidi muteber kabul etmeyip dinî bir delil olarak kullanılması taraftarı değildir. Yaşadığı dönemin imâmların zamanına yakın olması sebebiyle kendi dönemindeki ahbarın durumuyla alakalı olarak yaptığı değerlendirmeler, kendisinden sonra gelen ulemâ tarafından muteber kabul edilmiştir.[175] Onun bu metodunu kendisinden sonra öğrencisi İbn Cüneyd devam ettirmiştir.

İbn Ebû Akil, ortaya koyduğu metot ve yaklaşımla, daha sonraki dönemde ortaya çıkacak olan Usûlî anlayışın ilk habercilerinden sayılabilir. O, özellikle öğrencisi İbn Cüneyd üzerinde etkili olmuştur. Ancak İbn Ebû Akil'in ilmî disiplinler bakımından öğrencisiyle kıyaslandığında bir fakihten ziyade bir mütekellim olduğu ve kelâmî yönünün ağır bastığı söylenebilir. Bununla birlikte öğrencisi İbn Cüneyd'in fakihliğinin ön plana çıktığını söylemek daha isabetlidir. Burada göz ardı edilmemesi gereken bir husus da, hem İbn Ebû Akil hem de İbn Cüneyd'in –ki bunlar Kadîmeyn olarak şöhret bulmuşladır- Bağdat'ta yaşamış ve Bağdat'ın kültür ve fikir hayatından etkilenmiş olmalarıdır. Müfîd'in hocaları arasında kendisine ayrıca yer verilecek olan İbn Cüneyd'in Mûtezileye mensup hocalardan da ders okuduğu hususu dikkate alınırsa bu etkileşimin kaçınılmaz olduğu düşünülebilir.

---

171 Saffet Köse, "İbn Ebû Akil", *DİA,* XIX, 420-421.

172 Mazlum Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri,* s. 18.

173 Câbirî, *el-Fikru's-selefî inde'ş-Şiati'l-İmâmîyye,* s. 194.

174 Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye,* s. 240.

175 Mazlum Uyar, *a.g.e., s.* 18-19.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYH MÜFÎD'İN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

ŞEYH MÜFÎD'İN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

A- ŞEYH MÜFÎD'İN HAYATI

1- Doğumu ve Nesebi

İmâmiyye Şiasının önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimi olan Müfîd'in asıl adı Muhammed b. Muhamed b. Nu'mân el-Hârisî el-'Ukberî el-Bağdâdî'dir. Künyesi ise Ebû Abdullah'tır. Öğrencisi Necâşî, onun ismini verirken ailesinin kökenini de ifade edecek şekilde uzun bir isim zinciri nakletmiştir.[1] Buna göre Müfîd, Haccâc tarafından şehit edilen tâbiînin meşhurlarından Saîd b. Cübeyr'in torunlarındandır.[2] Nitekim *el-İfsah*'ın neşrinde bu bilgiye yer verilerek "Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân b. Abdüsselam b. Câbir b. en-Nu'mân ibnü't-Tâbiî el-Celîl eş-Şehîd Saîd b. Cübeyr.." şeklinde onun isim zinciri zikredilmiştir.[3] Müfîd'in nesep silsilesine dikkat edildiğinde ailesinin, güney

[1] Necâşî'nin bildirdiğine göre Müfîd'in isim zinciri: "Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân b. Abdisselâm b. Câbir b. en-Nu'mân b. Saîd b. Cübeyr b. Vüheyl b. Hilâl b. Evs b. Saîd b. Sinân b. Abdi'd-dâr b. er-Reyyân b. Kutr b. Ziyâd b. el-Hâris b. Mâlik b. Rebîa b. Ka'b b. el-Hâris b. Ka'b b. 'İlle b. Hâlid b. Mâlik b. Eder b. Zeyd b. Yuşceb b. Arîb b. Zeyd b. Kehlan b. Sebe b. Yuşceb b. Yu'reb b. b. Kahtan" şeklindedir. (bk. Necâşî, *Ricâl*, (nşr. Muhammed Cevad en-Nâinî), s. 327, nu. 1068).

[2] bk. Muhammed Cevâd el-Muğniyye, *Felâsifetü'ş-Şî'a hayâtühum ve ârâuhum,* Lübnan 1978, s. 513.

[3] Müfîd, *el-İfsah,* neşredenin önsözü, s. 7-8.

Araplarından Benu'l-Hâris b. Ka'b kabilesine dayandığı anlaşılmaktadır.[4]

Hakkında bilgi veren kaynaklar Müfîd'in doğum tarihi konusunda h. 333, 336 ve 338 yılları şeklinde üç farklı tarih ileri sürmüşlerdir.[5] Müfîd'in 333/945 yılında doğduğunu ileri sürenler arasında Mirza Abdullah Efendi dikkat çekmektedir. O, Müfîd'in 11 Zi'l-Kaade 333 yılında doğduğunu; 336 ve 338 yıllarında doğduğu şeklinde de görüşlerin olduğunu belirttikten sonra Şeyh Sadûk'un ölümünden hareketle kendi tespit ettiği tarihin doğruluğunu ispata çalışmıştır. Ona göre Müfîd, Sadûk'un ölümünden 45 sene önce doğmuş ve onun ölümünden sonra 32 sene daha yaşamıştır. Ayrıca Mirza Abdullah, bazı yazma eserlerde Müfîd'in ömrünün 77 yıl olduğu şeklinde açıklamalar gördüğünü de belirtmiştir.[6]

Müfîd'in 11 Zi'l-Kaade 336 (23 Nisan 948) tarihinde doğduğunu nakledenler arasında öğrencisi Necâşî,[7] Ebû Cafer el-Hillî,[8] Abbas el-Kummî[9] ve Madelung'u[10] sayabiliriz. Diğer taraftan Müfîd'in çağdaşı olan İbn Nedîm, öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî ve İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, onun 11 Zi'l-Kaade 338 (950) tarihinde doğduğunu bildirmişlerdir.[11] Müfîd'in eserlerini neşreden günümüz naşirlerinden bazıları da bu görüşü tercih etmişlerdir.[12] Bunlara ilaveten bazı kaynaklarda Müfîd'in doğum tarihiyle alakalı olarak h. 336 ve 338 yıllarının birlikte zikredildi-

---

4 Madelung, "Mufid", EI2, VII, 312.

5 Müfîd'in doğum tarihiyle alakalı olarak Sünnî kaynaklarda genel olarak bir bilgiye rastlanmamıştır. Örnek olarak bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 157; Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmta ve'l-Muânese,* I, 141; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XII, 17; Safedî, *Kitâbu'l-vâfî bi'l-vefeyât,* s. 116; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdât,* III, 449-450; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ,* XIII, 219-220; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VI, 505-506.

6 Mirza Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ ve hiyâdu'l-fudelâ,* V, 176-177.

7 Necâşî, *Ricâl*, s. 331.

8 Müfîd, *el-Cemel,* neşredenin önsözü, s. 10-11'dan naklen Ebû Cafer el-Hillî, *es-Serâir,* Kum 1410, III, 648.

9 Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb,* III, 198-199.

10 Madelung, "Mufid", *EI2*, VII, 312.

11 İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 244; Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Fihrist,* s. 190-191; İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Meâlimu'l-ulema,* s. 112-113. Diğer taraftan Müfîd'in öğrencisi Necâşî, h. 336 yılını açıkladıktan sonra Müfîd'in doğmunun h. 338 yılında olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu belirtmiştir. (Necâşî, *Ricâl*, s. 331-332)

12 bk. Müfîd, *el-İrşad,* neşredenin önsözü, s. 5.

ği ve kesin bir tarih vermekten kaçınıldığı görülmektedir.[13] Sonuçta, Müfîd 11 Zi'l-Kaade tarihinde doğduğu hususunda ortak bir kanaat bulunmakla birlikte[14] bu tarihin hangi yıla ait olduğu hususunda ihtilaf edildiği anlaşılmaktadır.

Müfîd'in doğum tarihinin belirlenmesinde çağdaşı İbn Nedîm ve öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî'nin verdiği bilgilerin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü İbn Nedîm (ö. 385/995), söz konusu eserini h. 377 yılında telif etmiştir.[15] Burada o, Müfîd'in yıldızının parladığını ve İmâmiyye içinde liderlik konumuna yükseldiğini belirtmiştir.[16] İbn Nedîm, Müfîd'i önemsemiş olmalıdır ki onun biyografisini hem İmâmî mütekellimler hem de fakihler arasında olmak üzere iki yerde zikretmiştir.[17] Buradan İbn Nedîm'in Müfîd'e önem verdiği anlaşılmakta ve dolayısıyla doğumuyla alakalı verdiği bilginin daha isabetli olacağı öngörülmektedir. Ayrıca Müfîd'in en önemli öğrencilerinden biri olan Ebû Cafer et-Tûsî'nin bildirdiği h. 338 (950) tarihi de İbn Nedîm'i teyit etmektedir. Bu itibarla Müfîd ile doğrudan ilişki içinde bulunan çağdaşı İbn Nedîm ve öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî'nin bildirdikleri tarihi tercih etmek daha isabetli görülmektedir. Ancak son dönemlerde Müfîd üzerinde araştırma yapan bazı araştırmacılar, Müfîd'in çağdaşı ve öğrencisi olan bu iki kaynağı dikkate değer bulmamış olmalılar ki h. 336 yılını tercih etmişlerdir.[18] Ayrıca doğumunun bininci yılı sebebiyle eserlerinden bazılarını *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde neşreden Şiî araştırmacılardan

---

[13] bk. Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb,* IV, 58-61. Ayrıca Müfîd'in teolojisi konusunda kıymetli bir çalışma yapan McDermott, bu iki tarih arasında bir tercihte bulunmamış, ikisini birlikte zikretmiştir. (bk. McDermott, *The Theology of Shaikh al-Mufid,* s. 9; ayrıca bk. Wahid Ahktar, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers,* s. 79; M. Rızâ Caferî, *el-Kelâm inde'l-İmâmiyye,* s. 246).

[14] Bu konuda örnek olarak bk. Abbas Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb,* III, 198-199; Mirza Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulema*, V, 176-177; Müfîd, *el-İrşâd,* neşrednin önsözü, s. 5; Müfîd, *el-Emâlî*, neşrednin önsözü, s. 24; Madelung, "Mufid" *EI2*, VII, 312; Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb*, IV, 58-61.

[15] bk. Nasuhî Ünal Karaaslan, "İbnü'n-Nedîm", *DİA,* XXI, 172.

[16] İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 244.

[17] İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 221, 244.

[18] Örnek olarak bk. Madelung, "Mufid", *EI2*, VII, 312. Madelung'un bu tercihinin kendisinden sonraki araştırmacılar tarafından aynen tekrar edildiği anlaşılmaktadır.

bazıları h. 336 yılını tercih etmişlerdir. Örneğin Müfîd'in hayatını kaleme alan Seyyid Abdülaziz et-Tabatabaî, İbn Nedîm ve Ebû Cafer et-Tûsî'den alıntı yapmasına rağmen, Müfîd'in doğum tarihi olarak h. 336 yılını göstermiştir.[19] Biz, Müfîd'in doğum tarihiyle alakalı olarak yukarda izah edilen gerekçe doğrultusunda İbn Nedîm ve Ebû Cafer et-Tûsî'nin ittifakla naklettikleri h. 338 (950) tarihinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

2- Yaşadığı Çevre ve İlk Tahsili

Müfîd, Bağdat'ın kuzeydoğusundaki Ukbera yakınında bulunan Süveyka İbnü'l-Basrî beldesinde doğmuştur.[20] Ukbera, Bağdat'tan 40 mil kadar uzaklıkta, Dicle nehrinin doğu yakasında, Bağdat ile Musul arasında yer almaktadır. Süveyka İbnü'l-Basrî beldesi ise Duceyl nahiyesine on fersah uzaklıkta bir mevkidedir.[21] Müfîd, ilk tahsilini, kendisi de muallim olan babasından almıştır. O, babasının mesleği sebebiyle İbnü'l-Muallim diye nitelendirilmiştir. Küçük yaşta babasıyla birlikte eğitim amacıyla Bağdat'a gitmiş ve Kerh[22] mahallesine yerleşmişlerdir.[23] Bu sebeple el-Kerhî diye de tanınmıştır. Müfîd'in kaç yaşlarında iken Bağdat'a geldiğiyle alakalı olarak bir fikir vermesi bakımından şu tarihi malumat önemlidir: Müfîd'in hocalarının isimlerini zikreden bazı kaynaklarda onun İbn Semmâk diye meşhur olmuş Ebû Amr Osman b. Ahmed ed-Dekkâk el-Bağdâdî'den ders aldığı bildirilmektedir.[24] Bu şahıs, h. 344 yılında öldüğüne göre[25] Müfîd'in h. 344 yılından önce Bağdat'a taşınmış olması

---

19 Abdülaziz Tabatabaî, *eş-Şeyh el-Müfîd ve Atâuhu'l-fikriyyi'l-hâlid,* s. 16.

20 Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb,* IV, 58-61; Madelung, "Mufid", *EI2*, VII, 312.

21 Müfîd, *el-İrşâd,* neşredenin önsözü, s. 5; Müfîd, *el-İfsah,* neşredenin önsözü, s. 7-8; Ahktar, *a.g.e.,* s. 79.

22 Müfîd'in iskan ettiği bu mahalle, Bağdat'ın Kûfe'ye açılan kapısı üzerinde ve Şia imâmlarından bazılarının kabirlerinin bulunduğu ve genellikle sakinlerinin çoğunluğu Şiî olan bir mahalledir. (bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân,* I, 457; George Makdisi, *History and Politics in Eleventh Century Baghdad,* IV, 180, 195-196.

23 Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb,* IV, 58-61.

24 bk. Müfîd, *el-Emâlî,* neşrednin önsözü, s. 9; Nuri Topaloğlu, "İbnü's-Semmâk, Ebû Amr", *DİA,* XXI, 204

25 bk. Nuri Topaloğlu, "İbnü's-Semmâk, Ebû Amr", *DİA,* XXI, 204.

gerekir. Buna göre Müfîd, en azından yedi yaşlarında iken Bağdat'a gelmiş olmalıdır.

Müfîd, Bağdat'a geldikten hemen sonra Mansur Camii'nde verilen hadis derslerini dinlemiş, burada el-Cu'al diye bilinen Mûtezilî Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ali el-Basrî'den,[26] daha sonra da Ebû Yâsir'den[27] ders almıştır.[28] Fıkhı Cafer b. Muhammed b. Kuleveyh el-Kummî'den (ö. 369/979-80) öğrenen Müfıd'in kelâm konusunda asıl hocasının Ebü'l-Ceyş el-Muzaffer b. Muhammed el-Belhî el-Verrâk (ö. 367/977-78) olduğu belirtilmiştir.[29] Hadis ilmî sahasında ise, Ahmed b. Velîd el-Kummî, Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kummî ve Şeyh Sadûk diye meşhur olan İbn Babeveyh el-Kummî'nin de aralarında bulunduğu Kum hadis ekolüne mensup âlimlerden ders aldığı bildirilmiştir.[30]

Hakkında bilgi veren İbn Nedîm ve Ebû Hayyan et- Tevhidî gibi çağdaşı yazarlar, Müfîd'i İmâmiyye'nin reisi ve sözcüsü olarak tanıtmışlardır.[31] Örneğin muasırı olan İbn Nedîm: "Zamanımızda, taraftarı olduğu İmâmiyye Şiasının fıkıh, kelâm ve hadisteki riyaseti ona geçmiştir"[32] diyerek Müfîd'in Şia nazarındaki ilmî mevkiine işaret etmiştir. O, Bağdat'ta düzenlenen meşhur ilmî toplantı ve tartışmaların başta gelen simasıdır. Keskin zekası, güçlü hafızası, hazırcevap oluşu ve rakibini ikna ve ilzam kabiliyetiyle kendisinden çekinilen bir kimse olarak tanınmıştır.

Müfıd, kendi görüşlerini yaymak, Şia'ya yöneltilen eleştirileri cevap-

---

26 Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84-85.

27 Bu şahıs, Ebü'l-Ceyş'in hizmetkarlarından biridir. Muhtemelen Müfîd'in asıl hocası olan Ebü'l-Ceyş, belli bir seviyeye gelinceye kadar hizmetkarıyla birlikte çalışmasını uygun görmüştür. (İbrahim Ensârî, *Ta'likât,* s. 248)

28 Behrânî, *Lü'lüe,* s. 359; Müfîd, *el-Cemel,* neşredenin önsözü, s. 10-11.

29 Madelung, "Mufid", *EI2,* VII, 312.

30 Müfîd'in hadis ilmini Kum ekolüne mensup bilginlerden aldığıyla alakalı bu tür haberlere kaynaklarda yer verilmiştir. Ancak Müfîd'in Kum şehrine gittiğiyle alakalı bir bilgiye ulaşamadık. Bu, muhtemelen Sadûk'un 352-355/963-966 yılları arasında Bağdat'ta ikamet ettiği dönemde Müfîd'in ona öğrencilik yapması şeklinde olmalıdır. (bk. M. İsmail Markinkovski, "Selected Aspects of the Life and Works of Al-Shaykh Al-Mufid", *Hamdard Islamicus,* Vol. XXIII, No.2, (2000), s. 42.)

31 İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 221, 244; Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese,* s. I,141.

32 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 221, 244.

landırmak üzere Kerh'de Derb-i Riyah'taki Barasa camiinde[33] ve yine bu mahalledeki evinde sık sık ilmî toplantılar ve tartışmalar düzenlemiştir.[34] Bu ilmî toplantılara her kesimden insanlar katılmış ve yöneticiler ilgi göstermiştir. İlmî faaliyetleri yanında öğrenci yetiştirme konusundaki gayretlerini de sürdüren Müfîd'in, Büveyhî emiri Adududdevle'den kendisine intikal eden şeyleri öğrencilerinin masraflarını karşılamak için harcadığı bildirilmiştir. Ayrıca onun Adududdevle nezdinde önemli bir mevkiinin olduğu, hastalandığında bizzat emirin onu ziyarete geldiği belirtilmiştir.[35] Aralarında bizzat kendinden ders alan Şerîf el-Murtaza ve Şerîf er-Radî, E.û Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, Ebü'l-Abbas en-Necâşî'nin de bulunduğu çok sayıda talebe yetiştirmiştir.

3- Ölümü

Müfîd, 3 Ramazan 413'te (29 Kasım 1032) Cuma günü Bağdat'ta Kerh'deki evinde vefat etmiştir. Cenaze namazını Üşnân meydanında öğrencisi Seyyid Murtaza kıldırmıştır. Müfîd'in naşı önce evine defnedilmiş, fakat kısa bir zaman sonra Mekâbir-i Kureyş'te yeni bir türbeye nakledilmiştir. Orada, hocası İbn Kuleveyh'in yanına ve İmâm Cevad'ın ayak ucuna konulmuştur.[36] Bugün mezarının yeri bilinmekte ve insanlar onu ziyaret etmektedir.[37]

Müfîd hakkında bilgi veren kaynaklar özellikle cenaze namazının çok kalabalık oluşuna dikkat çekmişler, böylesi bir kalabalığın o zamana kadar

---

33 Adam Mez, Barasa Mescidinin Büveyhîler dönemi öncesinde Sünnîler tarafından kullanıldığını, ancak Muizzüddevle'nin Bağdat'a gelişinden kısa bir müddet sonra burasının Şiîlere tahsis edildiğini bildirmiştir. (Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti,* s. 86-87) Barasa Mescidinin Müfid ile birlikte Şia'nın önemli merkezlerinden biri haline dönüştüğü anlaşılmaktadır.

34 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157.

35 Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, IV, 26; a.mlf., *el-İber*, III, 114; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, V, 368; İbn Abdilhayy, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 200.

36 Necâşî, *a.g.e.,* s. 331; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 190; İbn Şehrâşûb *Meâlimu'l-ulemâ,* s. 112-113; Allâme Hillî, *Kitâbü'r-ricâl,* s. 183; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-alam,* (nşr. Abdusselam Tedmûrî), Beyrut 1993/ 1413, h. 411-420 yılları arası, s. 334.

37 Müfîd, *Cemel,* neşredenin önsözü, s. 20.

görülmediğini belirtmişlerdir. Nitekim Abbas el-Kummî, "Onun cenazesi meşhurdur. Taraftarları, Râfızâ ve Şia'dan olmak üzere seksen bin kişidir..."[38] diyerek bu durumu ifade etmiştir. Ayrıca Müfîd'in cenaze namazına Şiî-Sünnî her kesimden büyük bir katılımın olduğuna da vurgu yapılmıştır. Bu durum, onun Bağdat'ta sevilen bir kimse olduğunu gösterir. Halbuki Müfîd'in eserleri ve özellikle sahabeyle ilgili tutumu henüz hayatta iken Sünnî âlimlerce tenkit edilmiş ve hakkında aykırı görüşler dile getirilmiştir. Ayrıca Bağdat'ta yaşayan Şiîler ile Sünnîler arasında zaman zaman vuku bulan çatışmalarda Müfîd suçlu bulunmuş ve bu sebeple sürgüne gönderilmiştir.[39] Buna rağmen hilafetin merkezi olan Bağdat'ta Şiî bir âlimin cenaze namazına seksen bin kişilik bir cemaatin iştirak etmesi oldukça dikkat çekici bir husustur.[40]

Müfîd'in ölümü üzerine öğrencileri Şerîf Murtaza ile Mahyar ed-Deylemî birer mersiye kaleme almışlardır.[41] Ayrıca Müfîd'in kabrinin üzerinde bulunan bir şiirin bizzat Sahibu'l-Emir tarafından inşat edildiği, dolayısıyla onun ölümüne Gaib İmâm'ın da üzüldüğü bildirilmiştir.[42] Diğer taraftan Müfîd'in muhalifleri onun ölümünden dolayı sevinçlerini açıkça ifade etmişlerdir. Örneğin Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1072), Müfîd'in kendi sapık görüşlerini yaymak için pek çok kitap tasnif ettiğini, bu eserlerinde sahabe, tâbiîn ve müçtehit imâmları kötülediğini, Allah onun canını alıncaya kadar Müslümanlardan pek çoğunu yoldan çıkardığını ifade ederek Müfîd'in ölümünden dolayı duyduğu sevinci dile getirmiştir.[43] Yine Hatîb Bağdâdî'nin bildirdiğine göre

---

38 Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb,* III, 198.

39 Örneğin h. 398 yılında vuku bulan çatışmaların akabinde Müfîd, günah keçisi ilanedilmiş ve Bağdat'tan bir müddet için uzaklaştırılmıştır. (bk. *el-Muntazam*, XV, 58-59)

40 Ahktar, *The Early Shiite Thinkers,* s. 83 vd.; M. İsmail Markenkovsky, "Selected Aspects of the Life and Works of Al-Shaykh Al-Mufid", s. 42.

41 bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157; Nurullah Şusterî, *Mecâlisü'l-mu'minin,* II, 477; Safedî, *Kitâbu'l-vâfî bi'l-Vefeyât,* s. 116; İbn Kesir, *el-Bidaye,* XII, 17; Ali Rida Naqawî, "Contribution of Mufid", s. 81. Ayrıca bk. Müfîd, *Mukni'a,* neşredenin önsözü, s. 21-22.

42 Söz konusu şiir için bk. Nurullah Şüşterî, *Mecâlisü'l-mu'minîn,* 477; Müfîd, *Mukni'a,* neşredenin önsözü, s. 21-22.

43 Hatîb Bağdâdî, *Tarihu Bağdat,* III, 449-450; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân,* VI, 505-506.

İbnü'n-Nakîb,[44] onun ölüm haberini aldığında "İbnü'l-Muallim'in ölümünü gördükten sonra ne zaman öleceğim hiç önemli değil"[45] diyerek ona yönelik düşmanlığını dile getirmiştir.

4- Künye ve Lakapları

Müellifimiz hakkında bilgi veren kaynaklar, onun "Müfîd, İbnü'l-Muallim, Şeyhu'r-Râfiza, Âlimu'ş-Şia" gibi lakaplarla isimlendirildiğini ve özellikle İbnü'l-Muallim ve Müfîd lakaplarıyla meşhur olduğunu belirtmişlerdir. Aşağıda, bu lakapların ne zaman ve kimler tarafından verildiği husus üzerinde durulacaktır.

a- Müfîd Lakabı

"Müfîd" lakabının ne zaman ve kim tarafından ilk defa kullanıldığı ve müellifimize verildiğiyle alakalı tarihi malumat net değildir. Bu lakapla alakalı bilgileri ilk defa Şeyh Muhammed b. İdrîs el-Hillî'nin (ö. 598/1201) *es-Serâir* adlı eserinde naklettiği belirtilmiştir.[46] Onun biyografisinden bahseden tarihi kaynaklarda "Müfîd" lakabıyla alakalı olarak üç farklı rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki şöyledir:

İbnü'l-Muallim/Şeyh Müfîd, babasıyla birlikte Bağdat'a geldikten bir müddet sonra Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ali el-Basrî (Cu'al diye maruftur)'den ders okumaya başlamıştı. Hocası gördüğü lüzum üzere bazı öğrencileriyle birlikte onu, kendi döneminde Mûtezilenin en önemli kelâm âlimi olarak kabul edilen Ali b. İsâ er-Rummânî'ye göndermişti. İbnü'l-Muallim, arkadaşlarıyla birlikte Rummânî'nin meclisine geldiğinde orada önemli kimselerin bulunduğunu görmüş ve arka safların birine geçip oturmuştu. Meclis dağıldığında Basralı bir adam Rummânî'ye yaklaşarak; "Gadîr hadisi ve Mağara kıssası[47] hakkında ne dersin?" diye sormuş. Rummânî, "Mağara (*el-Ğâr*) haberi dirayettir, Gadîr haberi ise rivayettir. Rivayet dirayeti nakzet-

---

[44] Hakkında bilgi için bk. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* X, 282; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* VIII, 18.

[45] Hatîb Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 382; ayrıca bk. Müfîd, *el-Cemel,* neşredenin önsözü, s. 17-18.

[46] bk. Müfîd, *el-Mukni'a,* neşredenin önsözü, s. 9.

[47] Burada Hz. Peygamber'in hicret sırasında Hz. Ebû Bekir ile mağaraya sığınmaları ve bu olay sebebiyle Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen fazilete işaret vardır.

mez" diyerek cevap vermiş. Bunun üzerine Basralı, itiraz edecek bir şey bulamayıp çıkıp gitmiş. Olayı takip eden İbnü'l-Muallim, bu duruma sabredemeyip: -Hocam benim bir sualim var, diyerek Rummânî'ye " Adil imâma karşı çıkan ve onunla savaşan kimse hakkında ne dersiniz?" şeklinde bir soru yöneltir. Rummânî: O kafirdir, demiş ve biraz düşündükten sonra "hayır fasıktır" diyerek cevap vermiş. Bunun üzerine Müfîd: – Öyle ise Müminlerin Emiri Ali b. Ebî Talib hakkındaki görüşünüz nedir? diye sormuş. Rummânî de: – O, adil imâmdır, diye cevap vermiş. Müfîd: – Cemel günü Talha ve Zübeyr'in Ali'ye karşı savaşmaları hakkında ne dersiniz? diye sormuş. Rummânî: – Onlar tövbekardır, demiş. Bunun üzerine Müfîd: – Cemel savaşına gelince o dirayettir, ancak onların tövbe etmeleri ise rivayettir. Rivayet, dirayete aykırı olamaz, diyerek Rummânî'nin görüşünü yine onun mantığıyla çürütmüştür. Bu cevap karşısında Rummânî: -Sen, Basralı'nın bana soru yönelttiğinde buradaydın, öyle değil mi? diye sormuş. Müfîd: – Evet, demiş. Bunun üzerine Rummânî: – Sen kimsin ve bu şehirdeki âlimlerin hangisinden ders okuyorsun? diye sormuş. Müfîd: -Ebû Abdullah el-Cu'al'den okuyorum, demiş. Rummânî, biraz beklemesini isteyip odasına girmiş, bir müddet sonra elinde bir kağıt ile geri dönmüş ve bunu hocası Ebû Abdullah el-Cu'al'e götürmesini istemiş. Müfîd, söz konusu kağıdı hocası Ebû Abdullah el-Cu'al'e ulaştırmış. Hocası kağıdı açıp okuyunca gülmeye başlamış ve okumasını bitirince şöyle demiş: Senin ile onun arasında geçen konuşmaların hepsini buraya yazdı ve bana, seni "müfid" lakabıyla isimlendirmemi tavsiye etti.[48] Bu rivayete göre İbnü'l-Muallim'e "Müfîd" lakabını Rummânî vermiş olmaktadır.[49]

---

48 bk. Nurullah Şusterî, *Mecâlisu'l-müminin,* s. 463-464; Ebû Cafer el-Hillî, *es-Serâir,* III, 648-9; Behrânî, *Lü'lüetü'-Bahreyn,* s. 361-362; Hansârî, *Ravzatü'l-Cennat*, VI, 160-61; Wahid Ahktar, "Al-Shayhk al-Mufid: His Life and Works", *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers,* s. 80. Ayrıca bk. Müfîd, *el-İrşad*, neşredenin önsözü, s. 6-7; Müfîd, *el-Cemel ve'n-Nusreti liseyyidi'l-itre,* s. 9-10; İbrahim el-Ensârî, *Ta'likât,* s. 248-249.

49 Ancak, bu rivayeti nakleden bazı kaynaklarda İbnü'l-Muallim'i Rummânî'ye gönderen hocanın isimleri karıştırılmıştır. Başlangıçta kendini yetersiz görüp Müfîd'i Rummânî'ye gönderen kişi Ebû Yâsir iken, hikayenin sonunda Müfîd hocası olarak Ebû Abdullah el-Cual'i göstermekte ve Rummânî'nin mesajını ona iletmektedir. Dolayısıyla bu rivayette bariz bir hata bulunmaktadır. Şayet Müfîd'i gönderen hocası Ebû Yasir ise, onu Rummânî'ye değil bizzat kendi efendisi ve sahibi olan Ebü'l-Ceyş'e göndermesi daha uygun ve makul olurdu. Ancak bu hata sonraki bazı kaynaklarda aynen tekrar edilmiştir. (bk. Behrânî, *Lü'lüe,* s. 359)

İkinci rivayet şöyledir: Yukarıdaki rivayetin farklı bir versiyonuna göre söz konusu olay İbnü'l-Muallim ile çağdaşı Kâdî Abdülcebbâr el-Mûtezilî arasında geçmektedir. Bu rivayete göre olay şöyledir: Bir gün Kâdî Abdülcebbâr'ın Bağdat'taki meclisine, -meclisi her fırkaya mensup âlimlerle dolu olduğu bir sırada- İbnü'l-Muallim gelmiş. O, bu sıralarda henüz şöhretin başlarındadır. Kâdî, onun ismini duymuş, ancak henüz tanışmamıştır. İbnü'l-Muallim, söz konusu meclise gelip arka saflardan birine oturmuş ve tartışmaları dinlemeye başlamış. Bir müddet sonra Müfîd ayağa kalkıp Kâdî Abdülcebbâr'a, Şia'dan büyük bir topluluğun rivayet ettiği "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" şeklindeki haberin Gadîr-i Hum günü Hz. Peygamber tarafından ifade edildiğinin sahih ve müsellem olup olmadığını sormuş. Kâdî Abdülcebbâr, söz konusu haberin sahih olduğunu belirtmiş. Bunun üzerine Müfîd, burada zikredilen "mevlâ" lafzı ile neyin kastedildiğini sormuş. Kâdî, bu kelimenin "evlâ" anlamına geldiğini açıklamış. Bu cevap üzerine Müfîd, "Öyle ise Şia ile Ehl-i Amme arasındaki bu ihtilaf ve husumet niyedir?" diye sormuş. Kâdî, bu haberin rivayet olduğunu, halbuki Ebû Bekir'in hilafetinin dirayet olduğunu, akıl sahibi olan kimselerin rivayeti dirayet seviyesinde tutmayacaklarını söylemiş. Bunun üzerine Müfîd, Hz. Peygamber'in "Senin harbin benim harbimdir, senin barışın benim barışımdır" şeklindeki hadisi hakkında ne düşündüğünü sormuş. Kâdî, bunun sahih olduğunu belirtmiş. Müfîd, sözü Cemel ashabına getirerek "Cemel ashabı kafir midir?" diye sormuş. Kâdî: Ey kardeşim, onlar tövbe etmişlerdir, diyerek cevap vermiş. Müfîd: Ey Kâdî! Savaş dirayettir, tövbe ise rivayettir. Zira sen, Gadîr-i Hum hadisi hakkında "rivayet dirayeti nakzetmez" şeklinde karar vermiştin, diyerek ona cevap vermiş. Bunun üzerine Kâdî kararsız kalmış ve bir müddet düşündükten sonra başını kaldırıp "Sen kimsin" diye sormuş. Müfîd, "Hizmetkarınız Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârîsî" şeklinde cevap vermiş. Akabinde Kâdî Abdülcebbâr yerinden kalkmış, Müfîd'in elinden tutarak onu kendi yerine oturtmuş ve ona "Sen gerçekten müfidsin" diyerek övgüde bulunmuş. Mecliste bulunan diğer âlimler, Kâdî'nin Müfîd'e yönelik bu tutumundan hoşnut olmamışlar. Durumu sezen Kâdî onlara dönerek şöyle demiş: Ey âlimler! Şüphesiz ki bu adam beni ilzam etti ve cevabı karşısında aciz kaldım. Şa-

yet sizden birinin buna verilecek cevabı varsa buyursun versin, ta ki bu adam yerinden kalksın ve önceki yerine geri dönsün". Meclisin dağılmasından sonra bu hikaye şehirde yayılmış ve devrin Büveyhî emiri Adududdevle'ye kadar ulaşmış. Emir, Müfîd'e haber gönderip onu huzuruna kabul etmiş ve olayı kendisine anlatmasını istemiş. Müfîd hadiseyi olduğu gibi ona nakletmiş. Bunun üzerine Emir, üzerindeki elbiseyi çıkarıp ona giydirmiş ve süslü, tımarlı bir koşum at verilmesini emretmiş."[50] Bu rivayete göre Müfîd lakabının isim babası Kâdî Abdülcebbâr olmaktadır. Ancak bu rivayette dikkatimizi çeken hususlardan biri, Müfîd'in Kâdî Abdülcebbâr'a "Hizmetkarınız (hâdimuke) Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârîsî" şeklinde kendisini tanıtmasıdır. Halbuki Müfîd ile Kâdî akran olup –Kâdînin doğum tarihi 320-325 arasındadır[51] - hoca-öğrenci münasebetlerinin olduğu da bilinmemektedir. Şayet bu ifade nezaket içermiyorsa Müfîd'in Kâdî'ye karşı bu tutumunun bir sebebi olmalıdır. Diğer taraftan bu iki rivayet mukayese edildiğinde münazaranın "dirayet-rivayet" ekseninde geçtiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar şahıs isimleri değişse de konu ve argümanlar neredeyse aynıdır. Ayrıca Müfîd ile Kâdî Abdülcebbâr'ın o güne kadar tanışmamış olmaları da uzak bir ihtimaldir. Zira her ikisi de Mûtezilî Ebû Abdullah el-Basrî'nin (ö. 369/979-80) öğrencileridir ve bu sırada tanışmış olmaları kuvvetle muhtemeldir.[52]

Üçüncü rivayet ise şöyledir: İbn Şahraşub'un ilk defa dile getirdiği üzere, bu lakab bizzat Sahibu'l-Emr tarafından verilmiştir.[53] Nitekim Tabersî, Gizli İmâm tarafından Şeyh Müfîd'e yazılan ilk mektupta (tevkii) "Doğru kardeş, mürşid dost, şeyh müfîd (herkese faydası dokunan âlim) Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed..." şeklinde bu sıfatın kul-

---

50 Nurullah Şusterî, *Mecâlis,* s. 463-464; Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât,* s. 159; Behrânî, *a.g.e.,* s. 361-362.

51 İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, İstanbul 2002, s. 305-306.

52 Ebû Abdullah el-Basrî'nin öğrencileri hakkında bakınız: Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA,* X, 84-85.

53 İbn Şahraşub, *Mealimu'l-ulema,* s. 113. Ayrıca bk. Müfîd, *el-Mukni'a,* neşredenin önsözü, s. 9. İbn Şehrâşûb, bu lakap ile isimlendirilmesinin sebebini *Menâkıbu âl-i Ebî Tâlib* adlı eserinde açıkladığını belirtmektedir. Ancak söz konusu eserde konuyla alakalı her hangi bir açıklama bulunamamıştır.

lanıldığını belirtmiştir.[54] Şia'ya göre Sahibu'l-Emr'in bu sıfatı kullanmış olması önemlidir. Ancak, "Müfid" lakabının Sahibu'l-Emr'in bu tevkiiyle birlikte kullanılmaya başlandığı kabul edilirse, bu tevkiin –Tabersî'nin de belirttiği üzere- 410/1019 yılında yayınlandığı ve Müfîd'in ölümünden sadece üç yıl öncesine tekabül ettiği anlaşılır. Bu takdirde "Müfîd" lakabıyla alakalı erken dönem rivayetlerin hepsi anlamsız kalacaktır.[55] Bize göre, Müfîd'in çağdaşı İbn Nedîm ve Ebû Hayyan'ın bu ifadeyi kullanmamış olması[56] İbn Şehrâşûb'un bu görüşünü teyit eder mahiyettedir. Diğer taraftan Müfîd'in çağdaşı olarak kabul edebileceğimiz Hatîb Bağdâdî onun bu sıfatına yer vermemiştir.[57] Hatib'in 392/1002 yılında doğduğu düşünüldüğünde, Müfîd öldüğünde 23 yaşında olmaktadır.[58] Bağdat'ta yaşayan bu meşhur âlimi görmemiş veya ününü duymamış olması uzak bir ihtimaldir. Yine Müfîd'in biyografisini nakleden öğrencileri Ebû Cafer et-Tûsî ve Necâşî'nin onun bu sıfatını kullanmamış olması da dikkat çekicidir.[59] Zira "Müfîd" lakabı İbnü'l-Muallim'in hayatında ve özellikle erken dönemlerde şöhret bulmuş olsa idi mutlaka öğrencileri bunu kayda geçirirdi. Sonuç olarak Müfîd'in çağdaşı olan İbn Nedîm ve Ebû Hayyan'ın "Müfid" lakabı yerine "İbnü'l-Muallim" lakabını kullanmış olmaları, hayatta iken "Müfid" sıfatının henüz ihdas edilmediği ya da yaygınlaşmadığını göstermektedir. Müfîd'in ölümünden sonraki tarihlerde kaleme alınan eserlerde ise bu sıfatın kullanılmış olması ölümünden sonra bu sıfatın yaygınlık kazanmış olduğu görüşünü teyit eder mahiyettedir.

b- İbnü'l-Muallim Lakabı

Ebû Abdullah Muhammed b. Nu'mân, babası muallim olduğundan dolayı, babasının mesleğine nispeten "İbnü'l-Muallim" lakabıyla tanınmış

---

54 Tabersî, *el-İhticâc*, II, 497.

55 el-Hûî, Ebü'l-Kasım, *Mucem ricâli'l-hadis ve tafsîl tabakati'r-ruvât,* Beyrut 1403, XVII, 209-210.

56 bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 221, 241; Ebû Hayyan, *el-İmtâ,* I, 141.

57 Hatîb Bağdâdî, *a.g.e.,* III, 449-450.

58 Hatib Bağdâdî hakkında geniş bilgi için bk. M.Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", *DİA,* XVI, 453.

59 bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 328-332, numara 1068; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 190.

ve çağdaşı yazarlar bu isimle onu anmışlardır. Örneğin İbn Nedîm, Şiî kelâmcıları tanıtırken "İbnü'l-Muallim: Ebû Abdullah Muhammed b. Nu'mân..."[60] şeklinde onun künyesini vermiş ve bu lakabını ön plana çıkarmıştır. Yine Ebû Hayyan "İbnü'l-Muallim'e gelince, konuşma üslubu güzel..."[61] şeklinde bu lakabıyla ondan bahsetmiştir. Hatîb Bağdâdî, Müfîd'in ölüm yılı haberlerini zikrederken İbn Nakîb'e atıfla bir bilgiye yer vermiştir. Buna göre İbnü'l-Nakîb, "İbnü'l-Muallim'in ölümünü gördükten sonra ne zaman öleceğim hiç önemli değil"[62] diyerek Müfîd'in bu lakabını kullanmıştır. Sonuçta, bu rivayetlerden Müfîd'in yaşadığı dönemde İbnü'l-Muallim olarak tanındığı sonucunu çıkarmamız mümkündür. Bu itibarla Müfîd'in çağdaşı olan hem İbn Nedîm, hem Ebû Hayyan et-Tevhîdî hem de Hatîb Bağdâdî'nin sadece İbnü'l-Muallim lakabını kullanmış olmaları, müellifimizin bu lakapla ile şöhret bulduğu görüşünü teyit etmektedir.

Bize göre, İbnü'l-Muallim lakabının babasının mesleği sebebiyle verilmiş olmasında hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Ancak bu lakapla alakalı olarak Howard'ın dile getirdiği ilginç bir gerekçe vardır. Howard, Müfîd'in *el-İrşâd* adlı eserinin İngilizce tercümesinin giriş kısmında Müfîd'in hayatı boyunca İbnü'l-Muallim lakabıyla isimlendirildiğini belirtmektedir. Ona göre Araplar, "muallim" ismini Aristo'ya vermekte idiler. Bu lakap ile Müfîd'in öğretisinin büyüklüğüne işaret edilmiş olabilir. Yani "Aristo'nun oğlu" manasında onu övmek için bu lakap ile anılmış olmalıdır, diyerek İbnü'l-Muallim ismini Aristo ile ilişkilendirmektedir.[63]

60 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 221, 244.

61 Ebû Hayyan, *a.g.e.,* I, 141.

62 Hatîb Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 382, krş. Müfîd, *Cemel,* neşredenin önsözü, s. 17-18. Ayrıca bk. Hansârî, *Ravzatü'l-Cennât,* VI, 161.

63 Howard, I.K.A., *Kitâb al-Irşâd,* (İngilizceye tercümenin giriş kısmı), giriş, s. xxi. Ayrıca bk. Wahid Ahktar, *a.g.e.,* s. 79. Howard'ın bu izahı, bir oryantalistin Aristo'yu zikrederek kendi kültürüne pay çıkarması şeklinde düşünülebilir. Ancak, Müfîd'den bahseden çağdaş yazarlardan A.N.Baqirshahî, Howard'ın bu düşüncesini ilmî tenkide tabi tutmadan alıp kullanma kolaycılığına gidebilmiştir. (bk. A.N.Baqirshahî, "International Congress on the First Millennium of al-Shaykh al-Mufid: An Overview", *Message of Thakalayn, A Quarterly Journal of Islamic Studies,* Vol.1, No. 1, (1993), pp.149-175, s. 162)

Howard'ın bu açıklamasının tarihi malumata aykırı olduğu kanaatindeyiz. Zira kendisinin de belirttiği gibi Müfîd, hayatı boyunca bu lakap ile anılmıştır. Bir âlimin ilim ve öğretisinin büyüklüğü sebebiyle bir lakap alması, ilerleyen yaşlarında yani olgunluk döneminin sonlarında söz konusu olabilir. Halbuki Müfîd'den bahseden çağdaşı İbn Nedîm, h. 377 yılında telif ettiği eserinde onu İbnü'l-Muallim olarak isimlendirmektedir. Müfîd'in, henüz otuz beş-kırk yaşlarında iken bu lakap ile isimlendirilmesinin bilgi ve öğretisinin büyüklüğüyle izahı makul görülmemektedir. Bize göre İbnü'l-Muallim lakabının babasının mesleği sebebiyle verilmiş olması daha isabetlidir. Nitekim yaşadığı dönemde benzer örnekleri görmemiz mümkündür. Örneğin çağdaşı Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, babasının bakla ticaretiyle meşgul olması sebebiyle İbnü'l-Bâkıllânî veya sadece Bâkıllânî şeklinde isimlendirilmiştir.[64]

c- Şeyhu'r-Râfizâ, Âlimu'ş-Şia ve Muallimü'l-Azâim Lakapları

Müfîd'in biyografisinden bahseden kaynaklarda onun "Şeyhu'r-Râfizâ", "Âlimu'ş-Şia" ve "Muallimu'l-Azâim" gibi isimlerle anıldığı görülür. Müfîd'den bahseden özellikle Sünnî kaynaklar, onun Râfizîlerin lideri, hocası veya âlimi olduğuna vurgu yapmak üzere "Şeyhu'r-Râfızâ" lakabını kullanmayı tercih etmişlerdir.[65] Aslında bu lakabı biraz da küçümseme ve kötüleme anlamında kullandıkları anlaşılmaktadır. Zira Sünnî literatürde "Râfizî" kavramına böyle bir anlamın yüklendiği görülmektedir.[66]

"Âlimu'ş-Şia" lakabı pek çok kaynakta zikredilmiştir.[67] Bu lakabın

64 Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA,* IV, 531; Ayrıca bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb,* II, 169; Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm,* II, 89.

65 bk. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* III, 449-450; İbn Tagriberdî, *Nucûmu'z-zâhira,* IV, 258; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 157; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XII, 17; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât,* s.116; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb,* V, 72; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 219-220; a.mlf., *el-İber fî haber men ğaber,* Beyrut 1985, II, 225; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân,* VI, 505.

66 Râfizî terimiyle alakalı olarak bk. Etan Kohlberg, "İmâmiyye Şiası Geleneğinde Rafizî Terimi", çev. H. İbrahim Bulut, *Kelâm Araştırmaları Dergisi,* 2/2 (2004), s. 117-124.

67 bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* XIII, 219-220; a. mlf., *el-İber fî haber men ğaber,* II, 225; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 157; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân,* VI, 505; İbn Tagriberdî, *Nucûmu'z-zâhira,* IV, 258; Mirza Abdullah Efendî, *Riyâdü'l-ulemâ,* V, 176; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb,* V, 72.

Müfîd'in ilmî dehası ve İmâmiyye içindeki konumuna işaretle verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yetiştirdiği öğrencilerin çokluğu ve bu öğrencilerinin bilahare Şia içinde icra ettikleri vazifeler sebebiyle Müfîd'e, özellikle Şiî kaynaklarda "Muallimü'l-Azâim" sıfatı verilmiştir.[68]

B- YAŞADIĞI ÇEVRE VE SOSYO-KÜLTÜREL HAYAT

1- Müfîd'in Yaşadığı Çevre

Üçüncü asırdan itibaren Bağdat ve çevresinde Şiî nüfus yoğunlaşmaya başlamıştır. Örneğin Kerh semtinde oturanların hemen hepsi İmâmiyye mezhebi mensuplarından oluşmakta idi. Yine Abbâsî devlet adamları arasında Şia'ya gönül vermiş ancak bunu açıklamayan kimseler bulunmaktaydı. Büveyhîlerin Bağdat'ı ele geçirmeleriyle birlikte Şiîler daha özgür bir ortam bulmuş, kendi inanç ve söylemlerini açıktan ifade edebilmişlerdir. Ancak bu durum Bağdat'ta yaşayan muhafazakar Sünnî kesimden bazılarını rahatsız etmiş ve iki grup arasında zaman zaman olayların çıkmasına sebebiyet vermiştir.[69]

Müfîd, küçük yaşta geldiği Bağdat'ta Kerh semtine yerleşmiş ve ölünceye kadar –bazı zorunlu haller dışında- burada ikamet etmiştir. Bağdat'ın Kerh ve Bâbu't-Tâk semtleri, tarihi kaynakların bildirdiğine göre Şiî nüfusun yoğun olarak yaşadığı semtlerdir.[70] Bu özelliği sebebiyle olmalıdır ki, Müfîd hayatı boyunca Kerh semtinde ikamet etmeyi tercih etmiştir. Büveyhîlerin Bağdat'a hakim olmasıyla birlikte Şiîlerin yoğun olduğu semtlerde Aşûre ve Gadîr-i Hum etkinliklerinin kutlandığı kaynaklarda zikredilmiştir. Nitekim Sünnî-Şiî gerginliği sebebiyle bu etkinliklerin zaman zaman iptal edildiği de kaydedilmiştir. Örneğin 393/1003 yılında Amîdu'l-Cuyûş, gördüğü lüzum üzerine Kerh ve Babu't-Tâk semtlerinde Aşûre matemi törenlerini iptal ederken, Bâbu'l-Basra ve Babu'ş-

68 Müfîd, *Tashih,* neşredenin önsözü, s. 21.

69 Fadlullah ez-Zencânî, *Ta'likât,* s. 259-260.

70 Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti,* s. 86-89.

şeîr semtlerindeki Sünnîlere de Mus'ab b. Zübeyr'in ölüm günü törenlerini yasaklamıştır.[71]

Müfîd'in yaşadığı çevre hakkında bilgi verilirken Kerh'in Derb-i Riyâh'taki Barasa mescidinin özel bir yeri olduğu görülür. Burası, kaynakların bildirdiğine göre, Şia'nın Bağdat'taki önemli merkezlerinden biridir. Müfîd'in bu mescitte vazife yaptığı, halka yönelik vaaz ve sohbetler yaptığı ve ilim halkaları kurduğu belirtilmiştir. Nitekim kaynaklarda, Sünnî-Şiî çatışmalarının vuku bulduğu dönemlerde bu mescidin adı bolca zikredilmiştir.[72] Kerh mahallesi ve Barasa mescidinin Bağdat'taki Sünnî-Şiî çatışmaları sırasında ne denli önemli bir rol oynadığıyla alakalı olarak aşağıdaki iktibas bize bilgi vermektedir: "398/1007 yılında Bağdat'ın Sünnî cemaatiyle Şiî cemaatini karşı kaşıya getirecek olan yeni bir olay zuhur etmişti. Bu olay, Kur'an'ın cem ve muhafazasıyla alakalı Şiî anlayışına dayanan ve Abdullah b. Mes'ud'a ait olduğu iddia edilen Kur'an nüshasının bulunduğuyla alakalı bir iddiadan kaynaklanmıştı. İbn Mes'ud nüshasının bulunduğuyla alakalı bu iddiaların üzerine önce bazı Hâşimîler, Sünnî Bâbü'l-Basra'da toplanarak yürüyüşe geçmişler ve Şia'nın meşhur fakihi İbn Muallim'in Kerh mahallesinin sınırları içinde bulunan Derb-i Riyah'daki Barasa Mescidine saldırmışlardı. Onun aleyhinde tezahüratta bulunup İbn Mes'ud nüshasıyla alakalı görüşlerinden dolayı protesto etmişlerdi. Bunu üzerine İbn Muallim'in taraftarları, Şiî Kerh halkını tahrik etmiş ve büyük bir kalabalık toplanmıştı. Bu topluluk, kendi imâmları ve önderlerine yapılan bu hakaretin intikamını almak üzere Sünnî ulemanın önde gelenlerinden Ebû Hamid el-İsferâyînî[73] (ö.406/1015-16) ve Kâdı Ebû Muhammed el-Fekânî (ö.405/1014) gibi şahsiyetlerin evlerine doğru yürüyüşe geçmişlerdi. Neticede Sünnîler ile Şiîler arasında büyük kargaşalar ve çatışmalar cereyan etmişti. Bu çatışma-

71 İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.,* XV, 37. Ayrıca bk. Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti,* s. 107-108.

72 Örneğin 443/1051-52 yılında Kerh semtinin sakinleri yaptıkları bir burç üzerine "Muhammed ve Ali hayru'l-beşer" yazısını yazmışlardı. Sünnîler bunu kabul etmemiş ve aralarında ciddi çatışmalar vuku bulmuştu. Bu çatışmaların merkezinde Barasa mescidinin isminin zikredildiği görülmektedir. (bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, XV, 329-331)

73 Hakkında geniş bilgi için bk. Saffet Köse, "İsferâyînî, Ebû Hâmid", *DİA,* XXII, 514.

lar üzerine halife el-Kâdir Billah, olaylara sebep olan ve İbn Mes'ud nüshası olduğu ileri sürülen ve o sırada Şiîlerin ellerinde dolaşan Kur'an nüshasının incelenmesi için Ebû Hamid el-İsferâyînî başkanlığında bir komisyon kurdu. Komisyon, incelemeler sonunda, söz konusu nüshanın mevcut diğer Kur'an nüshalarından farklılıklar taşıdığına kanaat getirerek bunun kabul edilemez olduğuna ve bu nedenle yakılması gerektiğine hükmetti. Bu karar halk huzurunda uygulandı. Bu durum, Şiîlerin nefretini daha da artırdı. Olaylar çığırından çıktı. Sonunda Büveyhî Emiri, olayları yatıştırması için Amidu'l-Cuyûş'u görevlendirdi ve böylece olaylar bastırıldı. Ancak olayların çıkmasına sebep olduğu gerekçesiyle İbn Muallim Bağdat'tan uzaklaştırıldı. Bir müddet sonra Ali b. Mezîd'in şefaatiyle İbnü'l-Muallim geri döndü."[74] Burada nakledilen tarihi bilgiden anlaşılacağı üzere, Kerh, Derb-i Riyah ve Barasa mescidi Bağdat'ta yaşayan Şiîler için önemli mekanlardır. Bir bakıma Kerh mahallesi Şiî-İmâmî kesimin üssü konumundadır. İbnü'l-Muallim'in babasıyla gelip bu mahalleye yerleşmesi ve hayatının sonuna kadar burada ikamet etmiş olması da Kerh'in bu özelliğinden kaynaklanmış olmalıdır.

Kerh mahallesinin önemini göstermesi bakımında İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği şu tarihi olay da oldukça dikkat çekicidir. "448/1056-57 yılında Selçukluların Bağdat'taki Büveyhî hakimiyetine son vermelerinden kısa bir müddet sonra Sünnîler, Şiîlerin yaşadığı Kerh mahallesine gittiler ve Halifenin veziri İbn Müslime'nin emriyle buraya siyah bir bayrak diktiler."[75] Bu durum Kerh'in önemini ve Şiîler açısından stratejik bir merkez olduğunu göstermektedir.

2- Müfîd'in Yaşadığı Dönemde Bağdat'ta Sosyo-Kültürel Hayat

Şüphesiz Müfîd'in yaşadığı 4/10. asır, sadece çeşitli ilim dallarındaki çalışmaların doruk noktasına ulaştığı bir dönem değil, aynı zamanda sonra-

---

74 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 59; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 208; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XI, 338-339.

75 İbnü'l-Cevzî; *a.g.e.,* XVI, 3-5.

ki yüzyıllardaki ilmî ve fikrî faaliyetleri de belirleyen bir asırdır. Bu asırda, temel kaynaklar tedvin edilmiş ve kayda geçirilmiştir. Bu sebeple Müfîd'in yaşadığı bu asra "*tahdîdu'n-nusûs*" yani ana metinlerin kayda geçirildiği asır denilmiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet ve Şiî-İmâmiyye, bu dönemde kendi itikâdî esaslarını belirlemiş ve mezheplerinin temel eserlerini telif etmiştir.

Bu dönemde İslâm dünyasının genel bir panoramasına bakıldığında Mısır'da Fâtimîler, Musul ve Haleb'te Hamdânîler, Yemen'de Zeydîler ve Bağdat, Fars, İsfahan'ta Büveyhîler yönetime hakim idiler. İslâm dünyasının bu önemli ilim ve kültür merkezlerine hakim olan hanedanlar, İslâmî fırkalara kendi fikir ve düşüncelerini ifade edebilme hürriyeti sağlamıştır. İlim adamları ve onların ortaya koydukları eserler söz konusu hanedanın bir reklamı olarak kabul edildiğinden her bir hanedan ilim adamlarına önem vermiş ve onlara kucak açmıştır. Her hangi bir âlim, bulunduğu bölgede ilmî faaliyetlerini rahatlıkla devam ettiremiyorsa başka bir bölgeye göçebiliyor ve orada faaliyetlerini sürdürebiliyordu. Bu durum, içinde bulunduğu hanedanın propagandasına vesile kabul ediliyordu. İşte İslâm dünyasının bu parçalanmış, çok sesli ancak fikir özgürlüğüne imkan sağlayan bu durumu, nice önemli âlimlerin yetişmesine zemin hazırlamış, Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebbâr ve Şeyh Müfîd gibi kendi mezhepleri açısından köşe taşı kabul edilecek büyüt üstatları ilim dünyasına hediye etmiştir.

İslâm dünyasının başkenti olan Bağdat şehri, o vakitler pek çok İslâmî fırkaya mensup ulemanın ikamet ettiği bir şehirdi. Çeşitli mezheplere mensup mütekellim, fakih, muhaddis, sûfî vb. kimselerle dolu idi. Tartışma meclisleri ve mezhepler arası münazaralar, bizzat halife, melik ve nüfuz sahibi kimseler huzurunda yapılıyordu. Kelâmcılar, çeşitli konularda ve özellikle kendi mezhebi görüşlerinin açıklanmasında düşüncelerini rahatlıkla ortaya koyabiliyorlardı. Müfîd de, yaşadığı dönemde bu tür ilim meclislerinde hazır bulunmuş, İmâmiyye Şiasına yöneltilen şüpheleri cevaplandırmış ve kendi mezhebî anlayışını savunmuştur. Onun mücadelesi sadece sözlü münazaralarla sınırlı kalmamış, muhaliflerin itiraz ve şüphelerini kaleme aldığı pek çok eseriyle de reddetmiştir.[76]

[76] Fadlullah ez-Zencânî, *Ta'likât,* s. 234.

Müfîd'in yaşadığı dönemde Bağdat'taki kültürel hayatı yansıtması bakımından ilmî münazara ve tartışmaların önemli bir yer tuttuğu görülür. Müfîd'in eserlerinden hareketle dönemin kültürel hareketliliğine baktığımızda fikir ve düşünce hürriyetinin var olduğunu, çok sesliliğe imkan tanındığını görürüz. Nitekim mezhep mensupları kendi mezhebi düşüncelerini en üst ilmî mahfillerde dile getirebiliyor, münazara ve tartışmalara iştirak edebiliyorlardı. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre* adlı eserinde çeşitli mezheplere mensup âlimlerin iştirak ettiği bu nevi ilmî tartışmaları konu edinmiş, zaman zaman yer ve şahıs isimlerini de zikrederek Bağdat'taki kültürel hayat hakkında eşsiz bilgiler sunmuştur.

Bağdat'taki ilmî tartışmaların ana eksenini mezhepler arası ihtilafların oluşturduğunda hiç şüphe yoktur. Her mezhep mensubu âlim, kendi mezhebinin haklılığını ortaya koyacak delil ve argümanlar ileri sürmekte idi. Şia'ya yöneltilen itirazların başında onların imâmet anlayışları ve buna bağlı meseleler geldiği malumdur. Müfîd'in eserlerine ve burada verilen bilgilere bakıldığında münazaraların eksenini Şiî imâmet anlayışının oluşturduğu görülmektedir. Müellifimiz, samimi bir İmâmî olarak her zemin ve her fırsatta kendi mezhebî anlayışını dile getirmiş ve muhaliflerini ikna etmeye çalışmıştır. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre* adlı eserinde Kâdî Ebû Bekir Ahmed b. Seyyar ile Hz. Ali'nin nas ile tayini konusunda yaptığı bir münazarayı nakletmiştir. Münazara, Şerîf Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Mûsevî'nin[77] evinde gerçekleşmiştir. Bu meclise, Ali oğulları ve Abbas oğullarının ileri gelenlerinden oluşan yüz kadar insan katılmıştır. Şeyh Müfîd, münazaranın girişinde bir açılış konuşması yapmış, bilahare Kâdî Ebû Bekir Müfîd'e "Nass nedir ve bunun hakikati nedir?" diye soru yönelterek tartışmayı başlatmıştır.[78] Bu münazaranın Ali oğulları ve Abbas oğullarından oluşan bir mecliste gerçekleşmiş olması dikkat çekicidir. Zira Müfîd, Hz. Ali'nin bizzat nas ile tayin edildiğini, Hz.

---

77 Yaşadığı dönemde Alioğullarının nakibi olan bu şahsın Şia'nın önemli şahsiyetlerinden biri olduğu, Alevîlerin, Abbâsîlerin ve çeşitli kesimlerden pek çok eşrafın onun evinde toplandığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Müfîd, bu şahıstan hadis rivayetinde de bulunmuştur. (bk. *el-Emâlî*, s. 39, 6; 42, 9)

78 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 18-19.

Peygamber'den hemen sonra onun halife olması gerektiğini ve imâmetin bu şekilde Ali oğullarında devamını savunmuştur. Bu durum, Abbas oğullarının halifeliğini meşru kabul etmemesi anlamına da gelir. Yine Müfîd, Şerîf Ebü'l-Hasan Ahmed b. el-Kasım el-Alevî el-Muhammedî'nin ilim meclisine katılmış ve burada "Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğu" görüşünü savunmuştur. Konuşmacılar arasında Cebriyye, Mûtezile ve Zeydiyye mezhebine mensup âlimlerin olduğu bildirilmiştir.[79] Bir diğer tartışma ise Şeyh Ebû Mansûr İbnü'l-Merzubân'ın meclisinde gerçekleşmiştir. Bu mecliste bazı Mûtezilî kelâmcıların hazır bulunduğu belirtilmiştir. Mecliste, Ebû Bekir b. Sarâyâ, Arapların en cesaretlisinin Ebû Bekir olduğuna dair bir tartışma açmıştır. Onun bu konudaki delili, Ridde Savaşları sırasında Hz. Ebû Bekir'in –sahabenin bütün muhalefetine rağmen- ortaya koyduğu kararlılıktır. Ebû Bekir, doğru bildiği bu hususta kararlı davranmış ve başarıya ulaşmıştır. Müfîd, Ebû Bekir b. Sarâyâ'nın bu iddiasına cevap vermiş, Hz. Ali'nin fazilet ve cesaretinin sahabenin hepsinden daha fazla olduğunu ifade eden deliller ortaya koymuştur.[80]

Diğer taraftan Müfîd'in münazaraları sadece Şiî akidesiyle sınırlı kalmamış, kendi dönemindeki fıkhî/toplumsal meseleleri de içermektedir. Örneğin Müfîd, Şerîf Ebü'l-Hasan Ahmed b. Kasım el-Muhammedî'nin evinde gerçekleşen bir ilmî toplantıya katılmış ve burada ed-Dârekî ile mut'a nikahı konusunda tartışmıştır. Bu tartışmaya Kâdî Ebû Muhammed b. Ma'ruf da iştirak etmiş ve Müfîd'e itiraz etmiştir.[81] Ayrıca Müfîd; "Devlet komutanlarının birinin evinde bulunuyordum. Orada, kendisine İbnü'l-Lü'lü denilen İsmâilî bir adam vardı. Bana muvakkat evliliğin mubah oluşunun delilini sordu.."[82] diyerek konuyla alakalı başka bir tartışmadan haber vermiştir. Bu bilgiler, mut'a nikahının Bağdat'ın ilim meclislerinde tartışılmakta olduğunu göstermektedir. Yine Şerîf Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. İshak'ın meclisine katılan Müfîd, burada mirasla alakalı

79 Müfîd, *a.g.e.,* s. 96-97, 99.
80 Müfîd, *a.g.e.,* s. 120-121.
81 Müfîd, *a.g.e.,* s. 164-165.
82 Müfîd, *a.g.e.,* s. 158.

görüşlerini açıklamıştır.[83] Ayrıca yer ve zaman belirtilmeden Bağdat'taki başka bir tartışmadan bahsetmiştir. Bu meclise mütekkellim, fukaha ve kadılar katılmıştır. Burada Müfîd, kıyas metodunun isabetli olmadığını ifade etmiş ve kullanılmasının mahzurlarını açıklamıştır. Mûtezilî âlimlerle tartıştığı bu konuya dönemin meşhur âlimi Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî de iştirak etmiştir.[84]

Bağdat'taki kültürel hayat ve dönemin tartışma konuları hakkında bilgi vermesi, mezhepler arası diyaloga ve sosyal yapıya ışık tutması bakımından yukarıda zikredilen ilmî münazara ve tartışmaların ayrı bir öneminin olduğunda şüphe yoktur. Müfîd'in münazara ve tartışmalarına bakıldığında bunların sadece Mûtezilî ve Sünnî âlimlere karşı yapılmadığı, aynı zamanda Şiî-Zeydî, İsmailî ve hatta İmâmî âlimlerle de münazara yaptığı görülür. Nitekim Müfîd, Kûfe mescidinde bulunduğu bir sırada, kendi taraftarları ve diğer mezhep mensuplarından 500 kadar insan onun çevresinde toplanmış ve sözlerini dinliyorlardı. Bu sırada Zeydiyye mezhebine mensup birisi, -sırf fitne çıkarmak ve Müfîd'i zor durumda bırakmak için- "Hangi gerekçeye dayanarak Zeyd b. Ali'nin imâmetini reddetmeyi caiz görüyorsunuz?" diyerek Müfîd'e soru yöneltmiş ve bir tartışma açmıştı. Burada Müfîd, Zeyd'in ilim, züht, iyiliği emretmek ve kötülükten alı koymak konularında imâm olduğunu, ancak ismet, nas ve mûcizeyi gerektiren imâmetin onda bulunmadığını belirterek cevap vermiştir. Müfîd, bu görüşüne Zeydiyye'den hiç kimsenin itiraz edemeyeceğini de açıklamıştır.[85]

Bağdat'taki kültürel hayat anlatılırken Şia'nın kendi içindeki hiyerarşiyi ve mezhebin varlığını devam ettirmesi açısından merkez-taşra haberleşmelerini de ifade etmek gerekir. Çeşitli şehir ve bölgelerde yaşayan Şia taraftarları, dinî konularda karşılaştıkları problemlere cevap bulmak için dönemin dinî lideri olan Şeyh Müfîd'e ya da onun beldelerdeki vekillerine sorular yöneltiyorlardı. Söz konusu vekiller, içinden çıkamadıkları kelâmî ve fıkhî meseleleri Bağdat'a Şeyh Müfîd'e gönderiyorlardı. Müfîd,

---

83 Müfîd, *a.g.e.,* s. 172-73.

84 Müfîd, *a.g.e.,* s. 81-85.

85 Müfîd, *a.g.e.,* s. 340.

bu nevi sorulara çoğu defa yazılı cevap vermiş ve ortaya *el-Mesail* veya *Cevabat* türünden pek çok risale çıkmıştır. Müfîd'in ilişki içinde olduğu coğrafyayı bilmemiz açısından bu risalelerde zikredilen şehir ve mekan isimleri önemli bilgiler sunmaktadır. Pek çoğu mevcut olmayan bu risalelerin isimlerinden hareketle Müfîd'in ilişki içinde olduğu şehirleri tespit edebilmek mümkündür. Buna göre Müfîd'in, Harezm, Nişabur, Cürcân, Sâriye, Taberistan, Sağan, Dînever, Huzistan, Fars, Rakka, Hair, Ukbera, Musul, Diyarbakır gibi şehirlerde yaşayan Şiî-İmâmîlerle irtibat halinde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, farklı şehirlerde yaşayan bazı taraftarlarının doğrudan isimlerine atıfla yazdığı risaleler de mevcuttur. Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde Müfîd'in çok geniş bir alanda tesirinin olduğu söylenebilir. Müfîd'in çeşitli vesilelerle kaleme aldığı bu risaleler, dönemin sosyal ve kültürel hayatını, fikir ve düşünce anaforlarını yansıtması açısından önemlidir. Burada sosyal ve kültürel yapı hakkında bilgi vermesi bakımından bir örnek olmak üzere onun *Kitâbü'l-Mezâr* adlı eserine değinmek istiyoruz.

Müfîd'in eserlerine bakıldığında sosyal ve kültürel hayat açısından dönemin ziyaret mekanlarının büyük öneme sahip olduğu görülür. Hem Müfîd, hem de Müfîd öncesi bazı Şiî yazarlar, eserlerinden bazılarını "Şiî kutsal mekanları ve ziyaret yerlerine" tahsis ettikleri görülür. Müfîd'in konuyla alakalı olarak *Kitabü'l-Mezâr* adında bir eser kaleme almış olması; ayrıca hocası İbn Kuleveyh'in aynı konuda *Kâmilü'z-ziyârât* adıyla bir eser telif etmesi; bu dönemde kutsal kabul edilen mekanların ziyaret edilmesine azami derecede önem verildiğini göstermektedir. Müfîd'in bu eseri kendisinden sonra gelen Şiî âlimlere kaynaklık yapmıştır.[86] Bu eserler, Müfîd'in yaşadığı dönemde kabir ziyareti, türbe ve benzeri mekanların ziyaret edilmesinin gündemde olduğunu gösterir. Nitekim Müfîd, söz konusu eserinde Şiî kutsal mekanları ve buraların ziyaretiyle alakalı uzun bil-

---

[86] Müfîd'in, hocası İbn Kuleveyh el-Kummî'nin *Kâmilu'z-ziyârât* isimli eserinden yararlanarak telif ettiği bu eserden, kendisinden sonra öğrencisi Şeyhu't-Tâife et-Tûsî'nin *Tehzîbu'l-ahkâm'*-da, yine Seyyid en-Nakîb İyasuddin Abdulkerim b. Tavus'un *Ferhatu'l-ğuzâ'*da, Takiyyuddin el-Kef'amî *el-Beledü'l-emîn* ve *el-Misbah* adlı eserlerinde faydalanmışlardır. (bk. Müfîd, *Kitâbü'l-Mezâr,* (nşr. Muhammed Bakır el-Ebtâhî), neşredenin önsözü, s. 12)

giler vermiş, ziyaret esnasında nasıl davranılacağını ve hangi duaların okunacağını açıklamış ve söz konusu mekanların kutsiyetini ifade eden haberler nakletmiştir. Mesela Müfîd, Kerbela'yı ziyaret etmenin faziletine dair ahbarı kaydetmiş, özellikle Aşûre günü Kerbela'da bulunmanın önemine vurgu yapmıştır.[87] Böylece o, Aşûre günü Kerbela'da toplamanın dinî gerekçesini ortaya koymuştur. Ayrıca o, bu ziyaretlerin şekil ve kurallarını da belirtmiş, adeta bir seremoni şeklinde uygulanması gerektiğini açıklamıştır.[88] Bu eseriyle o, Şiîler arasında kutsal mekanların ziyaret edilmesi kültürünün yaygınlaşmasına katkıda bulunmuş olmaktadır. Unutulmamalıdır ki Şiî anlayışın teşekkülünde Hz. Hüseyin'in ayrı bir yeri vardır. Büveyhîlerin Aşûre gününü matem günü olarak ihya etmeleri geleneğinin başlaması ile Müfîd'in bu eseri telif etmesi arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu düşünülmektedir. Diğer taraftan Müfîd, *Kitabü'l-Mezâr* adlı bu eseriyle Şia'nın kutsal saydığı mekanlar ve faziletlerini anlatmakla kalmamış; ayrıca o, içinde yaşadığı dönemin kültür ve inanç yapısına işaret eden bazı bilgiler de vermiştir. Örneğin haftanın hangi günlerinde sefere çıkılmasının uygun olacağını, hangilerinde ise sefere çıkılmamasının gerektiğini anlatmıştır.[89] Yolculuğa günün hangi vaktinde çıkılmasının uygun olacağından, bu sırada hangi duaların okunmasına varıncaya kadar ayrıntılı bilgiler vermiştir.[90] Bunlara ilaveten o, seferde iken konaklanacak mekanın taşıması gereken özellikleri, yılan ve tehlikeli hayvanlardan korunmanın yollarını, düşman ve hırsızlardan emin olmak için okunması gereken duaları da nakletmiştir.[91]

Müfîd'in yaşadığı dönemdeki sosyal ve kültürel yapıyı göstermesi bakımından Sünnî-Şiî çatışmaları da önem arz etmektedir. Zira bu çekişmelerin ardında önemli fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Bu dönemde tartışılan konuların başında "Kur'an'ın korunmuşluğu meselesi" gelmektedir. Aşağıda yeri geldiğinde değinileceği üzere, Şia'ya göre masum ol-

---

87 Müfîd, *a.g.e.,* s. 51.

88 Müfîd, *a.g.e.,* s. 96 vd.

89 Müfîd, *a.g.e.,* s. 58-60.

90 Müfîd, *a.g.e.,* s. 64-67.

91 Müfîd, *a.g.e.,* s. 73.

maları ve nas ile tayin edilmeleri itibarıyla imâmların sözleri de tıpkı peygamberlerin sözleri gibi bağlayıcıdır. Hz. Ali'nin kendi mushafının kenarına kaydettiği bazı açıklayıcı ifadeler, sonraki Şiî ulema tarafından bağlayıcı kabul edilmiştir. Şia, Kur'an'ın toplanması ve çoğaltılması sırasında bu ifadelerin dikkate alınmamasını eleştirmiştir. Nitekim h. 398 yılında Bağdat'ta zuhur eden çatışmaların böyle bir arka planı bulunmaktadır. Abdullah b. Mes'ud'un mushafının bulunduğunu iddia eden Şiîler, bu nüshayı kendi iddialarını destekleyici bir argüman olarak ileri sürmüşlerdir. Kur'an'ın korunmuşluğu konusunda asla taviz vermeyen Sünnîler, Şiîlerin bu iddialarına şiddetle karşı çıkmışlardır. Sonuçta Bağdat'ta istenmeyen olaylar zuhur etmiş ve kargaşa çıkmıştır.[92] Bu durum, Müfîd'in yaşadığı dönemde Kur'an'la alakalı tartışmaların revaçta olduğunu göstermektedir. Nitekim Müfîd'in kelâma dair eserlerinde Kur'an'ın her tür eksiklik ve fazlalıktan korunmuş olduğu görüşüne defaatle vurgu yapması böyle bir arka planla yakından alakalı olsa gerektir. Yine onun çağdaşları olan Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerine bakıldığında onların da bu konuya ehemmiyet verdikleri görülür.[93]

Bu dönemde sahabenin faziletiyle, özellikle Hz. Ali'nin en faziletli olduğuyla alakalı tartışmaların gündemde olduğu görülmektedir. Sünnî kesim Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in fazilet sıralamasında Hz. Peygamber'den sonra geldiğini savunurken Şiîler, Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısının Hz. Ali olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Müfîd diğer mezheplere mensup âlimlerle tartışmalarında bu konuya değindiği gibi telif ettiği eserlerinde de bu meseleyi ele aldığı görülmektedir. Nitekim o, Hz. Ali'nin en faziletli olduğu hususunda *el-İfsâh fî imâmeti Emîri'l-mu'minîn; Kitâbu Tafdîli'l-eimme 'ale'l-melâike; Kitâb fî tafdîli Emîri'l-mu'minîn 'alâ sâiri ashâbihî* gibi eserler kaleme almıştır.[94] Ayrıca Bağdat'ın kültürel çevrelerinde tartışılan bir konuda hiç şüphesiz gaybet meselesidir. İmâmiy-

92 bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 58-59.

93 Bâkıllânî, bu konuda *el-İntisar li sihhati nahvi'l-Kur'an ve'r-redd alâ men nakalehu'l-fesad bi ziyade ev nuksan* adıyla bir eser telif etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr da *Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-metâin* adlı eserini telif etmiştir.

94 bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 328-332.

ye'nin on ikinci imâmının ortaya çıkmasının gittikçe gecikmesi, muhaliflerine önemli bir koz vermiştir. Hemen hemen her münazarada imâmın ne zaman zuhur edeceğiyle alakalı soruların dile getirildiği görülmektedir. Müfîd, bu sorular karşısında Ahbârî ulemanın yaptığı gibi sadece naklî delliller getirmenin yeterli olmayacağını anladığı için aklî ve mantıkî deliller de ortaya koymak zorunda kalmıştır. Nitekim on ikinci imâmın gelişinin gecikmesinin sebepleriyle alakalı yeni argümanlar üretmiş ve bu konuda risaleler telif etmiştir.[95]

C- HOCALARI

Müfîd'in hocalarının sayısı hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Örneğin *el-Müstedrekü'l-Vesâil*'de bu sayının elliye ulaştığı belirtilirken,[96] *Bihâru'l-Envâr'*ın mukaddimesinde elli dokuz,[97] *Tehzîb'*in mukaddimesinde ise altmış bir[98] hocasının olduğu bildirilmektedir.[99] *Emâlî*'nin mukaddimesinde naşir Hüseyin el-Estâdûlî ve Ali Ekber el-Gaffârî'nin belirttiklerine göre Müfîd'in bu eserinde hadis rivayet ettiği hocalarının sayısı otuz altı, bunların dışındaki diğer hocalarının sayısı ise altmış birdir.[100]

Müfîd, Bağdat'ta yaşamış olması itibarıyla farklı kesimlere mensup pek çok hocadan ders alabilme imkanına sahip olmuştur. Aşağıda da görüleceği üzere, onun hocaları arasında Kum ekolüne mensup gelenekçi Şiî âlimler önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte o, Usûlî geleneğin

---

95 Müfîd'in gaybetle alakalı eserleri ve görüşleri için bk. Halil İbrahim Bulut, "Şeyh Müfîd ve İmamiye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi", *Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı 9/1, (2005), Sivas, s. 175-202.

96 bk.Tabersî, Mirza Hüseyin, *el-Müstedrekü'l-Vesâil,* III, 520-521.

97 bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr,* I, 74-77.

98 bk. Ebû Cafer et-Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm,* (nşr. Şeyh Ali el-Ahundî), Beyrut 1401/ 1381, s. I, 11-14.

99 Hocalarının isimleri listesi için bk. Müfîd, *Cemel,* naşirin mukaddimesi, s. 11; Müfîd, *Emâlî,* naşirin mukaddimesi, s. 9-12; Ayrıca bk. M. Rıza el-Caferî, *el-Kelâm 'inde'l-İmâmiyye,* s. 250.

100 Müfîd, *el-Emâlî*, (nşr. Hüseyin el-Estâdûlî ve Ali Ekber el-Gaffârî), neşredenin mukaddimesi, s. 9-12.

öncüleri kabul edilen Ebü'l-Ceyş el-Belhî ve İbnü'l-Cüneyd'e de öğrencilik yapmıştır. Diğer taraftan onun Sünnî ve Mûtezilî âlimlerden ilim tahsil ettiği de bir realitedir. Müfîd'in farklı kesimlere mensup hocalardan ders almış olması, meselelere daha geniş bir açıdan bakabilmesine ve sentezler yapabilmesine imkan tanımıştır. Eserlerine bakıldığında hocalarına reddiye yazmış olması da bu dönemdeki fikir hürriyetini ve ilmî özgürlüğü göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim aşağıda hakkında bilgi vereceğimiz hocalarından bazılarına karşı reddiyeler yazmış ve onların hatalı olduğunu açıkça ifade edebilmiştir.

1- Şeyh Sadûk

İmâmiyye'nin önde gelen âlimlerinden olan Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991-92) asıl adı Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî'dir. Künyesi ise Ebû Cafer'dir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte üçüncü sefir Hüseyin b. Ruh'un sefaretinin ilk yıllarında –tahminen h. 305 (917-18) yılı civarında- Kum'da dünyaya gelmiştir. Babasıyla alakalı bir menkıbede belirtildiğine göre kendisi gaip imâmın duasının bereketiyle doğmuştur. Babası Ebü'l-Hasan el-Kummî Şiî inancının yayılması için gayret gösteren ve bu konuda pek çok eser telif eden bir âlimdir.[101] Küçük gaybet dönemi boyunca sefirlerle ilişkilerini devam ettirmiş ve onlarla bağlantıyı kesmemiştir. Şiî kaynaklarda yer alan rivayetlere göre o zamana kadar erkek çocuğu olmayan Ebü'l-Hasan el-Kummî, Allah'ın kendisine salih bir oğul vermesi için dua etmesi niyazında bulunduğu mektubunu gizli imâm Muhammed el-Mehdi'ye ulaştırmak üzere üçüncü sefir Hüseyin b. Ruh'a göndermiş, Muhammed el-Mehdî de sefir aracılığıyla yolladığı cevabî mektubunda dua ettiğini ve Allah'ın yakında kendisine hayırlı iki evlat vereceğini müjdelemiş, çok geçmeden de Muhammed (Şeyh Sadûk) ve Hüseyin adlarını verdiği iki oğlu dünyaya gelmişti.[102] Bu telakki İmâmiyye mensupları arasında yaygın bir inanç haline gelmiştir. Sadûk ve babası Ali b. Bâbeveyh, *Sadûkîn* diye meşhur olmuşlardır.

---

101 Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 65-73.

Meşhur bir İranlı ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Sadûk'un yetişmesinde babası ve çok sayıda ilim adamı yetiştiren aile çevresi etkili olmuştur. O, ilk tahsilini babasından almış, ayrıca Kum'da Muhammed b. Hasan el-Velîd, Hamza b. Muhammed b. Ahmed gibi önemli âlimlerden ders görmüştür. Babasının vefatından sonra, devrin geleneğine uyarak ilmî seyahatlere çıkmış; Hz. Peygamber ve imâmlara ait hadisleri toplamak maksadıyla pek çok yolculuk yapmıştır. Bu doğrultuda Rey'de Muhammed b. Ahmed el-Esedî, Yakûb b. Yusuf, Ahmed b. Muhammed b. Sakr ve Ebû Ali b. Abdürabbih er-Râzî'den hadis dinlemiş ve onlara hadis nakletmiştir. Ayrıca Şeyh Sadûk, 352 (963) yılında Horasan'a gitmiş, Meşhed ve Nişabur'u ziyaret ettikten sonra aynı yıl Bağdat'a geçmiştir. Burada iki yıl kadar kalmıştır.[103] Bu sırada Bağdat'taki Şiî ulemasıyla karşılıklı hadis rivayetlerinde bulunmuş ve dersler vermiştir. Hac farizasının akabinde çeşitli beldelere seyahatler yapmıştır.

Bazı tarihçiler, Sadûk'un İran, Horasan ve Maveraunnehir bölgelerine yaptığı yolculukları Büveyhî emiri Rüknüddevle'nin talimatıyla gerçekleştirdiğini, böylece oralarda İmâmiyye inancının yerleştirilmesini amaçladığını ileri sürmüşlerdir.[104] Rüknüddevle, onu sarayına davet etmiş ve bunun üzerine Sadûk Rey'e yerleşmiştir. Burada, bir taraftan Şia'nın görüşleri konusunda Büveyhî hükümdarının sorularını cevaplandırırken diğer taraftan öğrenci yetiştirme ve eser yazma faaliyetlerini devam ettirmiştir.[105] Öğrencileri arasında kardeşi Hüseyin b Ali, yeğeni Hasan b. Hüseyin, Necâşî'nin babası Ali b. Ali b. Ahmed, Ebü'l-Kasım Ali b. Muhammed, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ubeydullah el-Gadâirî ve Şeyh Müfîd gibi önde gelen Şiî âlimlerini saymak mümkündür.[106] O, ilmî gayretleri ve

---

102 bk. Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, II, 502-503. Ayrıca bk. Wahid Ahktar, *Early Shi'ite İmâmiyyah Thinkers,* s. 41-42; İlyas Üzüm, "İbn Bâbeveyh, Ebü'l-Hasan", *DİA,* XIX, 344.

103 Sadûk'un Bağdat'taki ikametinin h. 352-355 yılları arasına tekabül ettiği ve Şeyh Müfîd'in ondan ders okumasının da bu tarihlerde olduğu anlaşılmaktadır. Zira Müfîd'in Bağdat'ın dışına çıkmadığı, her hangi bir ilmî seyehate katılmadığı bilinmektedir. (bk. Madelung, "Mufid", *EI2*, VII, 312.)

104 Ahktar, *a.g.e.,* s. 43.

105 Hahsari, *Revzâtü'l-cennât,* s. 533, 534.

106 Ahktar, *a.g.e.,* s. 53, Mustafa Öz, "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk", *DİA,* XIX, 345-46.

ortaya koyduğu çalışmaları sebebiyle İmâmiyye içinde *Reîsü'l-muhaddisîn* olarak isimlendirilmiştir.[107]

Küleynî'den sonra İmâmiyye'nin en önemli âlimlerinden biri olarak kabul edilen Şeyh Sadûk, kendinden önceki Ahbarîlerden özellikle Küleynî'den nispeten farklı bir yol takip etmiştir. Nitekim o, aklı müstakil bir delil olarak kabul etmemekle birlikte bazı aklî izahlarda bulunmuştur. Bu durum biraz da dönemin ihtiyaçlarıyla doğrudan alakalıdır. Zira gaybet döneminin uzamasıyla birlikte gerek Şia bünyesinden gerekse diğer fırkalardan gelen itiraz ve tenkitlere sadece imâmlardan gelen haberlerle cevap vermenin yeterli olmadığı anlaşılmış ve meseleleri izah ederken aklî delillerinde kullanılması gerektiğine karar verilmişti. Nitekim Sadûk'un gaybetle alakalı izahatına bakıldığında zaman zaman kendi görüşlerine ve ikna edici açıklamalara yer verdiği görülür. Halbuki kendisinden önceki Ahbarîler, sadece ahbarın nakledilmesiyle yetinmişlerdir. Sadûk, Şiî imâmî anlayışı savunurken hem Zeydiyye ve İsmailliyye'ye hem de Mûtezile'ye karşı cevaplar vermiş ve onları tenkit etmiştir. Örneğin imâmetin nas ile tayini meselesine ağırlık vermiş, özellikle Zeydîlere karşı imâmetin Hz. Hüseyin'in evladının dışına çıkmayacağına, her imâmın bir sonrakini belirlediği hususuna vurgu yapmıştır. Ayrıca Sadûk, Peygamber'in yanılması (sehvü'n-nebi) konusunda geleneksel Kum ekolünün görüşünü devam ettirmiş, bu konuda Hz. Peygamber'in asla yanılmayacağını iddia edenleri aşırılıkla itham etmiştir.[108]

Şeyh Sadûk'un eserleriyle alakalı olarak bazı araştırmacılar 300 kadar eserinin olduğunu bildirmişlerdir. Nitekim *Men lâ yahduruhü'l-fakîh* adlı eserinin giriş kısmında naşir 219 eserinin ismini zikretmiştir. Şüphesiz bu eserlerin önemli bir kısmı, farklı şehirlerde bulunan Şiî-imâmî kimselerin ona cevaplandırmak üzere yönelttiği sorulara verilen kısa cevaplardan yani risalelerden oluşmaktadır. Bu eserlerinin çok küçük bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1- *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'me:* Sadûk'un bu eseri *İkmâlü'd-dîn ve itmâmü'n-ni'me* şeklinde de bilinir. Eser, müellifin giriş kısmında belirtti-

---

107 Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Fihrist,* s. 188-190; Akhtar, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers,* s. 39, 49-53.

108 bk. Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh,* I, 233, (hadis no. 1031); Müfîd, *Tashîh,* s. 135; Câbirî, *el-Fikru's-selefî 'inde'ş-Şi'ati'l-İmâmiyye,* s. 203-04.

ği üzere on ikinci imâmın isteği üzerine yazılmıştır. Sadûk, rüyasında on ikinci imâmı görmüş ve kendisinden imâmın gaybette olduğunu ispat ve izah eden bir kitap telif etmesini istemiştir. Müellif bu eseri, h. 354 yılında tamamlamış ve burada o, gaybet konusunda diğer mezheplerin ileri sürdükleri itirazları cevaplandırmıştır.[109] Müellif, gaybetin uzaması sebebiyle Şiîlerin büyük bir şaşkınlık içinde olduklarını, Kâim hakkında şüpheye düştüklerini ve önemli bir kısmının yanlış görüşlere meylettiğini açıkladıktan sonra, Şiîleri hakikat yoluna ulaştırmak ve onlara doğruları göstermek maksadıyla bu eseri kaleme aldığını belirtmiştir.[110] Gaybet konusuna girmeden önce uzun bir giriş yapmış, burada imâmet anlayışıyla alakalı temel görüşleri dile getiren ahbarı zikretmiştir. Gaybetin bazı hikmetleri olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda Keysâniyye, Nâvûsiyye, Vâkıfiyye, Zeydiyye gibi bazı Şiî gruplarca ileri sürülen itirazlara cevaplar vermiştir.[111] Sadûk, gaybetin akılla anlaşılabilir bir şey olduğunu izah etmek için bazı yorumlar da yapmıştır. Buna göre gaybet, yokluk değildir. Gizlenmiş olsa da İmâm yine imâmdır. Bu durum tıpkı Hz. Peygamber'in mağarada gizlendiği zamana benzemektedir.[112] O, İmâmın gaybetini Hz. Peygamber'in Mekke'de iken Medine'de, Medine'de iken Mekke'de olmayışı haline benzetmiştir.[113] Diğer taraftan o, gaybetin garipsenecek bir durum olmadığını bazı peygamberlerin hayatından örneklerle anlatmıştır.[114] Ayrıca Kâim'in gaybetine dair İslâmiyet'ten önce yaşamış bazı kimselerin hayatlarından da örnekler vermiştir.[115] Sadûk, önceki müelliflere göre "muammerûn" ile alakalı bilgilere çok daha fazla yer vermiştir. Nitekim o, Kâim'in durumunu izah etmek üzere Hızır,[116] Zülkarneyn, Deccal ve şeytanın durumlarını örnek olarak zikretmiştir. Sadûk, hem peygamberlerden hem de diğer insanlardan uzun ömürlü olanları zikret-

---

109 bk. Akhtar, *a.g.e.,* s. 47.

110 Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, s. 2.

111 Sadûk, *a.g.e.,* s. 32-134.

112 Sadûk, *a.g.e.,* s. 48-49, 61-62.

113 Sadûk, *a.g.e.,* s. 85-86.

114 Sadûk, *a.g.e.,* s. 128-160.

115 Sadûk, *a.g.e.,* s. 169-198.

116 Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, s. 392-393.

mek suretiyle Kâimin de böyle olmasının akla uzak olmadığı açıklamak istemiştir.[117] Diğer taraftan Kâimin uzun ömürlü olmasının Allah'ın ona ve Şiî toplumuna bir lütfü olduğunu da belirtmiştir.[118]

ıı) *Men Lâ yahduruhü'l-fakîh:* Fıkıh bablarına göre düzenlenen sünen tarzında bir eser olup İmâmiyye Şiasınca "el-kütübü'l-erbaa" adı verilen muteber hadis kitaplarının ikincisidir. Hz. Peygamber'e ve Ehl-i Beyt'e nispet edilen 6000 civarında rivayeti ihtiva eden ve çok sayıda yazması bulunan eser bir çok defa basılmıştır.[119]

ııı) *Risâletü'l-İ'tikâdât:* Sadûk'un en fazla tanınan bu eseri çeşitli dillere tercüme edilmiştir. İmâmiyye'nin itikadî görüşlerini ilk defa derli toplu bir şekilde ele alıp işleyen eser; tevhîd, teklif, kulların fiilleri, irade, kaza, vahiy, imâmet, takiyye, rec'at gibi Şiî itikadının esaslarını ihtiva etmektedir. Şeyh Müfîd bu esere *Tashîhu'l-İ'tikâd (Şerhu 'akâidi's-Sadûk)* adıyla bir şerh yazmıştır. Müfîd, hocasının görüşlerini bazen tashih etmiş, bazen de şerh etmiştir. Eser, Ethem Ruhî Fığlalı'nın açıklayıcı notlar ilavesiyle *Risâletü'l-i'tikâdâti'l-İmâmiyye* (*Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*) adıyla Türkçe'ye (Ankara 1978) çevrilmiştir.

ıv) *et-Tevhîd:* Mûtezile kelâmcılarının, *Risâletü'l-İ'tikâdât* adlı eserinde ortaya koyduğu bazı görüşlerinden dolayı kendisini ağır bir şekilde eleştirmelerinden dolayı Sadûk, önceki eserini tamamlayıcı mahiyette, ayrıca İmâmiyye'nin teşbih ve tecsimden uzak olduğunu ortaya koymak üzere bu eserini yazmıştır. Burada o, teşbih ve tecsim anlayışından uzak bir tanrı tasavvuru ortaya koymuş, konuyla alakalı ahbarı literal anlamda değerlendirmenin isabetli olmayacağını, bunların tevil edilmesinin gerektiğini belirtmiştir. Bu eserlerinden başka: *Me'ani'l-ahbâr; el-Hidâye*; *İlelü'ş-şerâ'i' ve'l-ahkâm*; *Kitâbu'l-Mukni'*; *Me'ûnü'l-menkulât*; *Kitâbu'l-Hısâl* gibi eserleri de vardır.[120]

---

117 Sadûk, *a.g.e.,* s. 537-575.

118 Sadûk, *a.g.e.,* s. 523-524.

119 Eser hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *DİA,* XXVII, 4-5.

120 Eserleri hakkında bilgi edinmek için bk. Ahktar, *Early Shi'ite İmâmiyyah Thinkers,* s. 46-48; Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 134-184; Mustafa Öz, "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk", DİA, XIX, 346-348.

Sadûk, ilmî birikimi ve Kum ekolü içindeki konumu itibarıyla önemli bir mevki işgal ettiğinden olmalıdır ki Müfîd, eserlerinde ondan bolca alıntı yapmış, onun bazı görüşlerini tashih etmek ya da eleştirmek üzere risaleler telif etmiş, benimsemediği görüşlerini reddetmek üzere eserler telif etmiştir. Nitekim Müfîd'in *Tashîhu'l-İ'tikâd* adlı eseri bunların başında gelir. Ayrıca Müfîd, Sadûk'un *Sehvü'n-Nebî* konusundaki görüşlerini eleştirmek üzere *Ademu sehvi'n-Nebî* adında bir risale kaleme almıştır. Aslında Müfîd Ahbariyye'ye yönelttiği bir çok eleştirisini hocası Sadûk'un üzerinden yapmıştır. Bu durum Sadûk'un Şiî düşüncesindeki yerini ve Müfîd üzerindeki etkisini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

2- Ebü'l-Kâsım Cafer İbn Kuleveyh

Asıl adı Cafer b. Muhammed b. Kuleveyh el-Kummî (ö. 368/978), künyesi ise Ebü'l-Kasım'dır. Bağdat'ta ikamet ettiği için de el-Bağdâdî diye meşhur olmuştur. Babası Muhammed b. Kuleveyh, küçük gaybet döneminin önemli fakihlerinden biridir. Abisi Ebû Hüseyn Ali b. Muhammed de İmâmiyye'nin önemli âlimlerindendir. Kendisi, Şeyh Sadûk'un babası Ebü'l-Hasan İbn Babeveyh'in öğrenciliğini yapmıştır. İbn Kuleveyh, kardeşiyle birlikte Küleynî'den hadis rivayet etmişlerdir. Ayrıca Muhammed b. Hasan b. Velîd, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Cafer el-Kureyşî el-Bezzaz (233-316/847-928), Muhammed b. Abdullah el-Kummî gibi âlimlerden de hadis nakletmiştir. Nitekim İbn Kuleveyh, hadis nakilciliği konusunda otorite kabul edilmiştir.[121] Önemli öğrencileri arasında Müfîd'in yanı sıra[122] Harun b. Mûsâ el-Tel'akberî, Hüseyin b. Abdullah el-Gadâirî, Ahmed b. Abdun ve İbn 'Azûr gibi tanınmış şahsiyetler bulunmaktadır.[123] İbn Kuleveyh, 368/978 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Mekâbir-i Kureyş'e İmâm Cevad'ın yanına defnedilmiştir. Şeyh Müfîd de vefat ettiğinde onun yanına defnedilmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre İbn Kuleveyh'in pek çok eseri vardır.[124]

121 bk. Ahktar, *a.g.e.,* s. 82.

122 Şehrâşûb el-Mazenderânî, *Meâlimu'l-ulema,* s. 112-113.

123 Wahid Ahktar, *Early Shi'ite İmâmiyyah Thinkers,* s. 82-83.

124 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 123-124, nu. 318; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 42; Allame Hillî, *Kitâbu'r-ricâl,* s. 65.

İbn Kuleveyh, Müfîd'in bizzat rivayette bulunduğu hadis şeyhlerinden biridir.[125] Nitekim o, İbn Kuleveyh'in *Kâmilü'z-ziyârât* adlı eserinden yararlanmış ve hocasından pek çok hadis rivayetinde bulunarak *Kitâbü'l-Mezâr* adlı eserini telif etmiştir.[126] Ayrıca Müfîd, Küleynî'nin bütün rivayetlerini bu hocasının vasıtasıyla öğrencilerine aktarmıştır.[127]

3. İbn Cüneyd el-İskâfî

Müfîd'in hocalarından olan Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd (ö. 381/991), doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, Bağdat ile Vâsıt arasındaki İskaf'ta dünyaya gelmiştir.[128] Hadis dinlediği ilk hocalarından olan Hümeyd b. Ziyâd'ın ölüm tarihi (310/922) dikkate alındığında III. (IX.) yüzyılın sonlarında veya IV. (X.) yüzyılın başında doğduğu söylenebilir. Küleynî ve Şeyh Sadûk'un çağdaşı olup dördüncü sefir Ali b. Muhammed'le tanışmıştır. İbn Cüneyd'in mensup olduğu İskafî ailesi, tıpkı Nevbahtî ailesi gibi Bağdat'ın önde gelen ailelerinden olup Büveyhî iktidarıyla iyi ilişkiler içinde olduğu belirtilmiştir.[129] Nitekim Necâşî, İbn Cüneyd'in dönemindeki imâmî liderlerin önde gelenlerinden biri olduğunu, on ikinci imâm adına humusu topladığını ve öldükten sonra da bunları emanet olarak kız kardeşine bıraktığını nakletmiştir.[130] Katib lakabıyla da tanınmaktadır. Humeyd b. Ziyâd'dan başka Abdülvahid b. Abdullah el-Mevsılî, Ahmed b. Muhammed el-Âsımî gibi âlimlerden de hadis öğrenmiş ve İbn Ebî Akil'den kelâm okumuştur. Meşhur öğrencileri arasında Şeyh Müfîd'den başka, Hüseyin b. Ubeydullah el-Gadâirî ve Abdullah b. Abdun bulunmaktadır. İbn Cüneyd'in ölüm tarihi dikkate alındığında (381/991) aynı zamanda Müfîd'in öğrencileri olan Şerîf Murtazâ ve Radî ile Necâşî'ye de hocalık yaptığı anlaşılır. Nişa-

125 Müfîd, *Kitâbu'l-Mezar*'da hocası İbn Kuleveyh'den bolca nakilde bulunmaktadır. Örnek olarak bk. s. 12, 15, 16, 17, vd.

126 Müfîd, *Kitâbü'l-Mezâr;* neşredenin mukaddimesi, s. 13.

127 bk. Meclisî, *Bihâr;* 108/ 75-76.

128 Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *DİA,* XXI, 5-6.

129 Nurullah Şüşterî,*Mecâlisu'l-mu'minîn,* I, 439.

130 Necâşî, *Ricâl,* s. 273.

bur seyahati ve orada bir yıl kalmasının dışında Irak'ta ve özellikle Bağdat'ta yaşadığı bilinen İbn Cüneyd, Rey'de 381/991 yılında vefat etmiştir. Değişik konularda yaklaşık 200 kadar eserinin olduğu bildirilmiştir. Bunlardan hiçbiri bugün elimizde bulunmamaktadır. Bununla birlikte fıkıh usûlü konusunda eser yazan ilk Şiî âlim olduğu kabul edilmiştir. Onun en önemli eseri *Tehzîbu'ş-Şi'a li-ahkâmi'ş-şerî'a* adlı kitabıdır. Ebû Cafer et-Tûsî, bu eserin yaklaşık yirmi ciltten ibaret olduğunu ve fukaha metoduna göre yazıldığını bildirmiştir.[131] Ayrıca *el-Muhtasaru'l-Ahmedî fî fikhi'l-Muhammedî; Ahkâmu's-salât; Ahkâmu't-talak; el-İfhâm li-usûli'l-ahkâm* gibi eserlerinin de isimleri zikredilmiştir.[132]

İbn Cüneyd daha çok fakih olarak tanınır. Bir çok bakımdan hocası İbn Ebû Akîl'i örnek alan İbn Cüneyd bazı hususlarda ondan ayrılmıştır. Bununla birlikte bazı Şiîler, Şiî gelenekte içtihat kapısının ilk defa İbn Ebû Akîl tarafından aralandığını ileri sürerken bazıları da onun İbn Cüneyd olduğunu savunmuştur.[133] İbn Cüneyd, Şia'da fıkıh usûlünün gelişimine katkıda bulunmuştur. Özellikle büyük gaybetin başlamasıyla birlikte sadece fıkha dair imâmların ahbarını nakletmenin yeterli olmadığı anlaşılmış, bunun usûlüne dair bazı prensiplerin konulması zorunlu olmuştur. Bu noktada İbn Cüneyd, fıkıh usûlüne ilişkin ilk prensipleri vazeden kişi olanak kabul edilmiştir. Bununla birlikte onun, Şeyh Müfîd ve takipçilerinde olduğu gibi sistematik bir metot ortaya koymaktan ziyade eklektik bir yol takip ettiği görülür.[134]

İbn Cüneyd, usûl ve furu konusunda, Ehl-i Sünnetin kitaplarını inceleyerek bunlardan etkilenmiş ve sonuçta kıyas ve re'yle amel etmiştir.[135] Bu sebeple onu kendi dönemindeki Ahbarîler ağır bir şekilde tenkit etmiştir. Aslında İbn Cüneyd ve hocası İbn Ebû Akil akla verdikleri önem, Ah-

---

131 Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 164.

132 İbn Cüneyd'in eserlerinin listesi ve bunların muhtevaları hakkında bk. İbn Nedîm, *Fihrist,* s. 242-243; Kays Âl-i Kays, *İrâniyyûn,* III, 193-207; Ahmed Pâketçî, "İbn Cüneyd", *Dâiretü'l-ma'arif-i Büzürg-i İslâmî,* (DMBİ), Tahran 1367, III, 258-262; Wilferd Madelung, "Ebn Jonayd", *Eir.,* VII, 31-32; Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *DİA,* XXI, 5-6.

133 Mazlum Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesi,* s. 19-20.

134 Mazlum Uyar, *a.g.e.,* s. 20.

135 Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 188-189.

barîlerden farklı tutum ve metotları sebebiyle Usûlî anlayışın öncüleri kabul edilmişlerdir. Nitekim Müfîd'in usûlî anlayışının temelinde İbn Cüneyd ve dolayısıyla İbn Ebû Akil'in akılcı yaklaşımlarının bulunduğu söylenebilir.[136] Bununla birlikte İbn Cüneyd'in kıyas ve re'yi kabul eden fıkıh anlayışı ilk usûlîlerce eleştirilmiştir. Şeyh Müfîd, hocasının fıkhî istidadını takdir etmekle birlikte, kıyas ve re'ye ehemmiyet vermesi sebebiyle onu eleştirmiş ve hatta onu tenkit eden müstakil risaleler kaleme almıştır. Bunlardan biri *en-Nakd 'alâ İbn Cüneyd fî ictihâdihî fi'r-re'y* adlı risalesidir.[137] Diğer eseri ise *Risâletü'l-Cüneydî ilâ ehl-i Mısır'*dır.[138] Diğer taraftan Müfîd, hocasını haber-i vahid lehindeki tutumundan dolayı da eleştirmiştir.[139]

4. Ebü'l-Ceyş el-Belhî

el-Muzaffer b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Ceyş el-Belhî el-Horasânî el-Bağdâdî (ö. 368/977-78) İmâmiyye'nin önde gelen kelâm ve hadis âlimlerindendir.[140] Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin öğrencisidir. Aynı zamanda Müfîd'in ilk hocalarından olan Ebû Yasir'e de hocalık yapmıştır. Ayrıca Ebü'l-Ceyş, ilk tahsilini memleketinde Bağdat Mûtezilesinin lideri ve kendi ismine nispet edilen fırkanın reisi olan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'den almıştır.[141] Böylece Müfîd, hocası Ebü'l-Ceyş kanalıyla hem Nevbahtî geleneğini ve kelâm anlayışını[142] hem de Bağdat Mûtezilesinin

136 Mazlum Uyar, *a.g.e.,* s. 22; a. mlf., "İbnü'l-Cüneyd", *DİA,* XXI, 5-6.

137 bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 331.

138 Necâşî, *a.g.e.*, s. 328. Bu eser, *Nakdu'r-Risâleti'l-Cüneydî* şeklinde okunmuştur.

139 Müfîd, *el-Mesailu's-Sereviyye*, s. 73-74.

140 bk. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 221. Bu isim, Ebü'l-Hubeyş şeklinde de okunmuştur. (bk. *A'yânü'ş-Şia*, 48/ 81, rakam 10984; Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 120).

141 Asıl adı, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî'dir (ö. 319/931). Geniş bilgi için bk. Adil Bebek, "Ka'bî", DİA, XXIV, 27. Ka'bî'nin eserlerinden hiç biri günümüze ulaşmamıştır. Onun görüşlerinin sağlıklı bir şekilde yeniden ortaya konulabilmesi için Müfîd'in *Evâilü'l-makâlât*'ı önemli bir kaynaktır. Ka'bî'den bahseden günümüz araştırmacılarının Müfîd'in bu eserinden yeterince faydalanmamış olmaları kanaatimizce büyük eksikliktir.

142 M. Rıza Caferî, *el-Kelâm inde'l-İmamiyye,* s. 240; Madelung, "Al-Mufîd", *EI2,* VII, 312; Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesi,* s. 23.

temel doktrini öğrenmiştir, denilebilir. Nitekim Müfîd, eserlerinde, özellikle *Evâilü'l-makâlât*'ında Ka'bî'nin görüşlerine bolca yer vermiştir. Onun Basra ekolüne nispetle Bağdat ekolü taraftarlığının kaynağında hocası Ebü'l-Ceyş'in, Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin öğrencisi olmasının önemli bir yeri vardır.

Kaynaklarda verilen bilgilere göre Müfîd'in kelâm ilmini okuduğu ikinci hocası olan Ebü'l-Ceyş, Şiî gelenek içinde kelâmcılığıyla tebarüz etmiştir.[143] Nitekim Ebû Hayyan et-Tevhîdî onun hakkında "O, Şianın hocası ve kelâmcısıdır."[144] diyerek bu özelliğine dikkat çekmiştir. Ayrıca imâmî kaynaklarda Ebü'l-Ceyş'nin Şiî-İmâmî bir kelâmcı olan Ebû Sehl Nevbahtî'nin öğrencisi ve Şeyh Müfîd'in hocası olduğuna vurgu yapılmıştır.[145] Diğer taraftan Müfîd, hocasından kelâm ilminin yanı sıra bazı hadisler de nakletmiştir.[146]

Ebü'l-Ceyş'in kaynaklarda ismi zikredilen bazı eserleri bulunmaktadır. Bunlar arasında *Kitâbu'l-erzâk ve'l-âcâl; Kitâbu'l-araz ve'n-nüket; Kitâbu'l-imâme; Kitâbu'l-insân; Kitâbu nakzi'l-Osmâniyye ve'r-redd 'ale'l-Câhiz* gibi eserleri dikkat çekmektedir.[147]

5. Ebû Abdullah el-Basrî

el-Hüseyin b. Ali b. İbrahim el-Basrî el-Kâğadî (ö. 369/979-80), Mûtezilenin önde gelen kelâm âlimlerinden biridir ve önemli bir Hanefî hukukçusudur. Doğum tarihi hakkında 289/902, 293/905 ve 308/920 gibi farklı tarihler ileri sürülmüştür. Cu'al lakabıyla meşhur olmuştur.[148] O, yaşadığı dönemde Mûtezilenin Basra ekolünün temsilcisi sayılan Ebû

143 İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-ulema,* s. 112-113.

144 Ebû Hayyan et-Tevhîdî,*Ahlâku'l-Vezirîn,* s. 203, 206, 207.

145 bk. Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 120; Ağa Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a,* II, 389.

146 Müfîd, Ebü'l-Ceyş tarikiyle pek çok hadis nakletmiştir. Örnek olarak bk. *Emâlî,* s. 18, 19, 175, 190, 202, 215, 218; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 39, 40, 41.

147 bk. Kays Al-i Kays, *İrâniyyûn,* III, 121-122.

148 Örnek olarak bk. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 210. "Gübre böceği" anlamına gelen Cual lakabı daha ziyade Şiî kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak Mûtezilî ve Hanefî kaynaklarda bu lakabından söz edilmez.

Hâşim el-Cübbâî ve öğrencisi Ebû Ali ibn Hallâd el-Basrî'den faydalanmıştır.[149] Ömrünün büyük kısmını Bağdat'ta geçirmiştir. Meşhur hanefi fakihi Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin derslerine devam etmiştir.[150] Bağdat Mûtezilesinin mümessili olan İbnü'l-İhşîd ve öğrencilerinin, Basra ekolünün görüşlerine şiddetle karşı çıkmaları sebebiyle zor günler yaşamıştır. Hamdânî emiri Seyfuddevle'nin talebi doğrultusunda "her müctehidin isabetli olduğu" tarzındaki kanaatini açıklamak üzere *el-Usûl ve Nakdu'l-fütyâ* adlı eserini telif etmiş ve bu vesile ile Hamdânîlerle iyi ilişkiler kurmuştur.[151] Ebû Abdullah, Mûtezilenin Basra ekolüne mensup olmakla birlikte mutedil Şiî temayülleri sebebiyle dikkat çekmiştir.[152] Bu özelliği sebebiyle Büveyhîler ve Zeydîlerle de iyi ilişkiler kurmuştur. Özellikle Büveyhî veziri ve önemli bir kelâm âlimi olan Sahib b. Abbad'ın ilgisini çekmiş ve onunla dostluk kurmuştur.[153]

Ebû Abdullah el-Basrî'nin fikirleri öğrencisi Kadî Abdülcebbar'ın muhtelif eserlerinde yer alan iktibaslar halinde günümüze kadar ulaşmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, hocasını şükran ile anmasına rağmen sık sık ona muhalefet de etmiştir. Ebû Abdullah el-Basrî, bir Mûtezile kelâmcısı olmakla birlikte Cübbâîlerin görüşlerine zaman zaman muhalefet etmekten çekinmemiştir. O, eserlerinde Zeydî-Şiî temayüllere yer vermiş, özellikle Hz. Ali'nin faziletini Şiî rivayetlere dayanarak izah etme yoluna gitmiştir. Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'in faziletlerini "muvâzenetü'l-a'mâl" denilen ve başardıkları işleri ölçü alan bir usûl uygulayarak karşılıklı bir değerlendirmeye tabi tutmuş ve bu konuda Hz. Ali'nin daha üstün olduğunu ilan etmiştir.[154] Bunun yanı sıra Hz. Ömer'in İslam'ın ilk yıllarında

---

149 bk. Kâdî Abdülcebbâr,*Tabakâtü'l-Mûtezile, (Fazlu'l-İ 'tizâl ve tabakâtü'l-Mu 'tezile* içinde), nşr. Fuad Seyyid), s. 325-28.

150 İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 215, 258; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 272.

151 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.,* s. 326.

152 İbnü'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel,* s. 190.

153 Ebû Hayyan et-Tevhîdî, Sahib .b. Abbad'ı sevmemesi sebebiyle ona yakın olan kimseler hakkında da iyi sözler söylememiştir. Bu sebeple olmalıdır ki o, Ebû Abdullah'ı şöhret düşkünü, tarafgir ve politik nüfuzunu ustalıkla kullanan, ancak ilmî ihatası olmayan birisi olarak tavsif etmiştir. (bk. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese,* I, 40)

154 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XX /1, s. 216.

müslüman olduğunu ve Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile evlendiğini açıkça belirtmiştir.[155] Ayrıca İmâmiyye'nin mut'a nikahının meşru olduğu görüşünü reddetmiştir.[156] Kelâm konusunda bazı şahsi görüşleri bulunmakla birlikte çoğunlukla Basra ekolünün görüşlerini takip etmiştir. Yirmi civarında eserinin olduğu belirtilen müellifin bu eserlerinin günümüze intikal edip etmediği bilinmemektedir. *Nakzu kelâmi'r-Râvendî; Nakzu Kitâbi'r-Râzî; nakzu'l-mu'cize* kaynaklarda ismi zikredilen eserlerinden bazılarıdır.[157]

Şeyh Müfîd, babasıyla birlikte küçük yaşta Bağdat'a taşındığında Derb-i Riyah'taki evlerinde hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den ders okumaya başlamıştır. Bazı kaynaklarda Müfîd'in ilk hocası olarak Ebû Abdullah gösterilmiştir.[158] Ancak Müfîd'in ilk olarak Ebû Abdullah el-Basrî'den ders okumaya başladığı şeklindeki bu görüşün tetkike muhtaç olduğu düşünülmektedir. Zira İmâmiyye'nin önde gelen bir âlimi, henüz imâmî geleneği bilmeden oğlunu doğrudan Mûtezile mezhebine mensup bir hocaya göndermiş olması uzak bir ihtimaldir. Bu itibarla İbnu'l-Muallim, öncelikle Ebû Yasir'den ders okumuş, bilahare Ebû Abdullah el-Basrî'den ders almış olmalıdır. Nitekim Muhammed Rıza el-Caferî, Müfîd'in Şiî olan Ebû Yasir'den okuyacağı kadar okuduktan sonra Ebû Abdullah el-Basrî'den ders almaya başladığını belirtmiştir.[159]

Müfîd, Mûtezilî hocasının metodundan faydalanmakla birlikte onun bazı görüşlerini de eleştirmekten uzak kalmamıştır. Nitekim o, mut'a nikahını kabul etmemesinden dolayı hocasını eleştirmiş ve bu konuda *en-Nakz 'alâ Ebî Abdillah el-Basrî Kitâbehû el-Mut'a*[160] adlı eserini yazmıştır. Diğer taraftan Ebû Abdullah, meleklerin peygamberlerden daha üstün ol-

---

155 Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA,* X, 84-85.

156 İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 258.

157 Ebû Abdullah el-Basrî'nin eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 215; J. van Ess, "Ebû Abd Allah al-Basrî" *EI2, Suppl.* (İng), s. 12-14; Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA,* X, 84-85.

158 bk. Yusuf el-Behrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn,* s. 359.

159 M. Rıza Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye,* s. 251-253.

160 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 328.

duğunu savunmuştur. Onun bu görüşü, Müfîd'in imâmet anlayışıyla uyuşmamaktadır. Zira o, Hz. Peygamber'in mahlukatın en faziletlisi olduğunu, Hz. Ali'nin de fazilet açısından ondan sonra geldiğini, yani Hz. Ali'nin meleklerden daha üstün olduğunu savunmuştur. Bu itibarla Müfîd, hocasının bu görüşünü reddetmek üzere *er-Redd 'alâ Ebî Abdillah el-Basrî fî tafdîli'l-melâiketi 'ale'l-enbiyâ*[161] adlı risalesini telif etmiştir. Sonuçta Müfîd, Ebû Abdullah'ın öğrencisi olmakla en azından Mûtezilenin Basra ekolünü yakinen tanıma fırsatı bulmuştur.

5. Ebû Yâsir

Ebû Yâsir Tâhir hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. İlk kaynaklarda Müfîd'in hocaları arasında zikredilen bu şahısın yine Müfîd'in kelâm hocası olan Ebü'l-Ceyş'in öğrencisi olduğu belirtilmiştir.[162] Nitekim Müfîd'in küçük yaşta bu âlimden Bağdat'ın Horasan kapısı civarındaki evinde ders okuduğu bildirilmiştir.[163] Nakledildiğine göre Müfîd, önce Ebû Abdullah el-Basrî'den bilahare Ebü'l-Ceyş'in öğrencisi Ebû Yasir'den ders okumuştur.[164] Muhammed Rıza el-Caferî, Ebû Yasir'den maksadın Ebü'l-Ceyş'in öğrencisi Tahir olduğunu, Necâşî ve diğer kaynakların bunu teyit ettiğini bildirmiştir.[165] Şu halde Müfîd, ilk tahsilini Ebü'l-Ceyş'in öğrencisi olan Tahir'den almıştır.[166] Caferî'nin de belirttiği üzere o, henüz küçük yaşta iken hocası Ebü'l-Ceyş'e intisap etmiştir. Ancak Müfîd, ilimde belli bir noktaya gelinceye kadar Ebü'l-Ceyş'in yardımcısı olan Ebû Yasir Tahir'den ders okuduğu anlaşılmaktadr.[167]

---

161 bk. Necâşî, *a.g.e.*, s. 331.

162 bk. Nurullah Şusterî, *Mecâlis,* s. 463-464; Behrânî, *Lü'lüe,* s. 359; Hansârî, *Ravzatü'l-Cennât*, VI, 160-61; Ahktar, Wahid, "Al-Shayhk al-Mufid: His Life and Works", s. 80. Ayrıca bk. Müfîd, *İrşâd*, s. 6-7; Müfîd, *el-Cemel ve'n-Nusreti liseyyidi'l-itre, (*nşr. Seyyid Ali Mir Şerîfî), s. 9-10; İbrahim el-Ensârî, *Ta'likât,* s. 248-249.

163 Behrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn,* s. 359.

164 Behrânî, *a.g.e.,* s. 359.

165 M. Rıza Caferî, *a.g.e.,* s. 251.

166 Necâşî, *Ricâl,* s. 308.

167 M. Rıza Caferî, *a.g.e.,* s. 251; Madelung, "Al-Mufid", *EI2*, VII, 312.

6. en-Nâşî el-Asgar

Müfîd'in hocalarından biri de Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Vasîf el-Bağdâdî (271-366/ 884-976)'dir. Bu zat, şair, edip ve kelâmcıdır. Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin öğrencilerindendir.[168] Nitekim İbn Hallikan, bu şahsın kelâm ilmini Ebû Sehl Nevbahtî'den öğrendiğini bildirmiştir.[169] Mcdermott da, Müfîd'in Nevbahtîler ile ilişkisini kurduğu ilim yollarından biri olarak en-Nâşî el-Asgar'ı göstermiştir.[170] Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*'inde onun hakkında şunları nakletmiştir: "Ali b. Vasîf Ebü'l-Hüseyin en-Nâşî, bir mütekellim, şair ve hafızdır. Eserleri vardır. Hukuk sahasında Zâhiriyye ekolünü takip etmiştir. Şeyh Müfîd onun hakkında bize bilgi vermiştir."[171] Şu halde Müfîd'in hocalarından olan en-Nâşî el-Asgar, Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin öğrencisi olması itibarıyla Ebü'l-Ceyş el-Muzaffer'den sonra Nevbahtîlerin görüş ve metotlarını öğrendiği ikinci bir yol olmaktadır.

7. Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî

Müfîd'in Mûtezile mezhebine mensup diğer bir hocası Ali b. İsâ er-Rummânî (296-384/ 908-994)'dir. Edebiyat, nahiv ve belagat sahalarında da söz sahibidir, ayrıca kelâm, tefsir, fıkıh, nahiv ve lügat ilimlerinin hepsini cem ettiğinden dolayı kendisine "câmî" denilmiştir. Onun, Sîbeveyh'in kitabına şerh yazacak kadar Arap edebiyatını iyi bildiği bildirilmiştir.[172] Rummânî'nin ilmî kapasitesini göstermesi bakımından kaynaklarda zikredilen şu olay oldukça dikkat çekicidir. Meşhur Büveyhî veziri ve Mûtezilî düşünürü Sahib b. Abbad'a "Niçin bir tefsir yazmıyorsun?" diye sorulunca, "Ali b. İsâ bize yazacak bir şey bırakmadı" diye cevap vermiş-

168 M. Rıza Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye,* s. 240.

169 İbn Hallikân, *Vefeyât,* II, 307.

170 Mcdermott, *The Theology,*s. 12. Fakat M. Rıza Caferî, en-Nâşî'nin biyografisinde Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî'nin bu bilgiyi zikretmediğini, dolayısıyla Müfîd'in bu şahsa öğrencilik yaptığıyla alakalı güvenilir bir delilin bulunmadığını iddia etmektedir. (bk. M. Rıza Caferî, *a.g.e.,* s. 251)

171 Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 115-116.

172 İbnü'l-Murtaza, *el-Munye,* s.92.

tir.[173] Çağdaşı Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 414/1023), onun nahiv, lügat, mantık ve kelâm sahalarında üstat olduğunu, Kur'an'ı Kerim'in tefsiriyle alakalı çalışmalarının bulunduğunu bildirmiştir.[174]

Rummânî, İbnü'l-İhşîd'in[175] öğrencisi ve takipçisi olup, Mûtezilenin önemli kelâmcılarından biridir.[176] İbnu'l-İhşîd, Basra ekolüne mensup olmasına rağmen, Mûtezile âlimlerinin mezhep içinde müstakil düşünme geleneğine uygun olarak bazen Bağdat ekolünün görüşlerini tercih ettiği ve farklı fikirler arasında sentez yaptığı anlaşılmaktadır.[177] Nitekim o, Basra ekolü içinde Behşemiyye'ye rakip olarak İhşîdiyye kolunun ortaya çıkmasına yol açmıştır.[178] Rummânî de, hocası gibi mensubu olduğu Basra ekolünün bazı görüşlerine aykırı fikirler beyan etmiş, Ebu Hâşim el-Cübbâî'yi eleştirmiştir.[179] Rummânî'nin biyografisini nakleden bazı Sünnî kaynaklar, muhtemelen Hz. Ali hakkındaki görüşünden dolayı onun Şia'ya meylettiğini ifade etmişlerdir.[180] Nitekim Tenûhî, "Zamanımızda, Ali'nin Hz. Peygamberden sonra insanların en hayırlısı olduğu görüşünü kabul eden kimselerden biri de Mûtezilî Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî el-İhşîdî'dir" diyerek onun bu konudaki görüşünü dile getirmiştir.[181] 384/994 yılında Bağdat'ta vefat eden Rummânî, başta *Kitâbu't-Tefsîr* olmak üzere bazı eserler bırakmıştır.[182]

---

173 bk.İbnü'l-Murtaza, *a.g.e.,* s. 92; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 371. Ayrıca bk. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 234.

174 Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *İmta ve'l-muanese*, I, 133.

175 Türk asıllı bir aileye mensup olan Ebu Bekir Ahmed b. Ali İbnü'l-İhşîd (ö. 326/938), hocası Ebû Abdullah es-Saymerî gibi Basra Mûtezilesine mensup bir âlimdir. Ancak Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi bazı görüşlerinden dolayı ağır bir şekilde eleştirmiştir. Döneminde Ka'bî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile birlikte üç büyük Mûtezile imamından biri kabul edilmiştir. (bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 210; İbn Hazm, *el-Fasl,* (Umeyra), V, 70-71; Mustafa Öz, "İbnü'l-İhşîd", *DİA,* XXI, 94-95)

176 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 210; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İtizal ve zikrü'l-Mûtezile*, s. 333; M.Rıza Caferî, *el-Kelâm inde'l-İmâmiyye,* s. 256.

177 İbnü'l-İhşîd'in görüşleriyle alakalı olarak bk. Mustafa Öz, "İbnü'l-İhşîd", *DİA,* XXI, 94-95.

178 bk. Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdât,* s. 46.

179 İbnü'l-Murtaza, *el-Munye,* s. 92.

180 Zehebî, *Lisanu'l-Mizan*, IV, 248; İbn Hacer, *Târîhu'l-İslâm*, h. 381-400, s. 82-83.

181 bk. Yâkut, *Mu'cemu'l-udebâ*, V, 280-281.

182 bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 371; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* IX, 106.

Kaynaklarda belirtildiğine göre Müfîd, hocası Ebû Yasir Tahir'in tavsiyesi doğrultusunda Rummânî'ye öğrenci olmuştur. Müfîd, Rummânî'nin meclisine gittiğinde imâmetle alakalı rivayet-dirayet konusunda aralarında bir tartışma geçmiş ve bunun üzerine Rummânî ona "müfid" lakabının verilmesini istemiştir.[183] Bu rivayete göre müfid lakabının isim babası Rummânî olmaktadır. Müfîd, eserlerinde, zaman zaman Rummânî ile aralarında geçen tartışmalara yer vermiştir. Bunlardan biri Fedek arazisinin durumuyla alakalıdır. Rummânî, Fedek arazisi konusunda Hz. Ebû Bekir'in verdiği kararın isabetli olduğunu, çünkü Hz. Peygamberin "Peygamberler miras bırakmazlar" diye buyurduğunu belirterek bu konuda Ebû Bekir'in haklılığını savunmuştur. Müfîd ise Fedek arazisinin Hz. Fatıma'ya ait olduğuna dair naklî ve aklî delilleri zikrederek Şii-İmâmî kanaati ortaya koymuştur.[184] Neticede Müfîd, Mûtezile mezhebine mensup hocalardan ders almak suretiyle itizal anlayışını yakinen tanıma imkanı bulmuş, ayrıca Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki farklılıkları da öğrenme fırsatına sahip olmuştur. Şüphesiz onun tahsil hayatında Rummânî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu açıdan önemli bir yeri vardır.

8. Muhammed b. İmran el-Merzübânî

Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmran b. Mûsâ b. Saîd el-Merzübânî (296/909-384/994) Bağdat'ta doğmuştur. Burada Arap dili ve edebiyatı sahasındaki hocalardan ders almıştır. Daha sonra dinî ve siyasî olaylardan uzak durarak öğrenci yetiştirmek ve kitap telif etmekle meşgul olmuştur. Evini, bir ilim meclisi haline getirmiş, burada verdiği ziyafetlerin yanı sıra ilim ve edebiyat meclisleri de düzenlemiştir.[185] Mûtezile mezhebine mensup olması yüzünden, bazı eleştirmenlerce tenkit edilmiş ve sika kabul edilmediği belirtilmiştir. Ancak Hatîb Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî gibi âlim-

---

183 bk. Hillî, *Serair*, III, 648-649; Hansârî, *Revzatü'l-Cennat*, VI, 160-61; Behrânî, *Lülüetu'l-Bahreyn*, s. 359-361.

184 bk. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 331-336.

185 İbnü'l-Cevzî*, el-Muntazam*, XIV, 372; Hatib Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, III, 136; Yâkut, *Mu'cemü'l-Udeba,* XVIII, 269; Hüseyin yazıcı, "Merzübânî", *DİA,* XXIX, 256-257.

ler, bu durumun onun yalancı sayılmasını gerektirmeyeceğini bildirmiş ve kendisine yapılan hücumların gerçek sebebinin onun Şia'ya meyletmesinden ileri geldiğini açıklamışlardır.[186] Çağdaşı İbn Nedîm, Merzübânî'yi ahbar âlimleri arasında ifadesi düzgün ve bilgisi geniş en son râvî olarak tanıtmıştır.[187] Arap edebiyatının yanı sıra çeşitli ilimlerdeki geniş kültürü sebebiyle "zamanın Câhiz'i" olarak nitelendirilen Merzübânî, eserlerindeki tertip ve tasnif güzelliği bakımından onu Câhiz'den daha üstün sayanlar da olmuştur.[188] Uzun bir ömür süren Merzübânî'den Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Ebü'l-Kasım Ali b. Muhassin et-Tenûhî, Şerif el-Mürtazâ gibi şahsiyetler rivayette bulunmuştur. Merzübânî, 384/994 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.[189] Arap edebiyatı, şiir ve ahbar âlimi olan Merzübânî'nin günümüze ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Muktebes fî ahbâri'n-nühât ve'l-üdebâ ve'ş-şu'arâ ve'l-ulemâ; Mu'cemu'ş-şu'arâ; el-Müvessah; Eş'âru'n-nisâ; Ahbâru'ş-şu'arâ'i'ş-Şi'a*.[190]

9. Ebû Bekir İbnü'l-Ciâbî

Müfîd'in hocalarının listesini veren bazı kaynaklarda Ebû Bekir İbnü'l-Ciâbî'nin (284/897-355/966) ismi de zikredilmiştir.[191] İbnü'l-Ciâbî, muhtemelen Bağdat'ta doğmuş;[192] Mısır, Halep, Şam gibi İslam dünyasının önemli ilim merkezlerine seyahatler yapmış ve Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Cafer b. Muhammed el-Firyâbî, İbn Nâciye gibi ilim adamlarından ders almıştır. Hocaları arasında kendisini Şiîlik konusunda

186 Hatib Bağdâdî, *Târîhu Bağdat,* III, 135-36; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 372; ayrıca bk. Hüseyin Yazıcı, "Merzübânî", *DİA,* XXIX, 256-257.

187 İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s.164.

188 Hatib Bağdâdî, *a.g.e.*, III, 135.

189 İbnü'l-Cevzî*, el-Muntazam*, XIV, 372; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 106.

190 Merzübânî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist,* 164-167; Yâkût, *Mu'cemu'l-üdebâ,* XVIII, 268-272; İbn Hallikân, *Vefeyât,* IV, 354-356; Safedî, *el-Vâfî,* IV, 235-237; R. Selheim, "al-Marzubânî", *EI2,* VI, 634-635; Hüseyin yazıcı, "Merzübânî", *DİA,* XXIX, 256-257.

191 bk. Müfîd, *el-Emâlî,* neşredenin mukaddimesi, s. 11; Ebû Cafer et-Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm,* neşredenin mukaddimesi, s. 13.

192 bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 179.

etkilediği kabul edilen İbn Ukda'nin önemli bir yeri olduğu belirtilmiştir. Onun, 350/961 yılı başlarında Bağdat'ın önde gelen âlimleri arasında ismi zikredilmiştir. İbn Nedîm, onun hakkında şunları nakletmiştir: "Kâdî Ebû Bekir Amr b. Muhammed b. Selam b. el-Berrâ -İbnü'l-Ciâbî diye tanınmıştır-, Şianın önde gelen âlimlerindendir. Seyfuddevle'nin yanına gitti ve onunla dostluk kurdu..."[193] Şiaya meylettiği bildirilmesine rağmen,[194] ondan bahseden son dönem bazı çalışmalarda onun Sünnî bir âlim olduğuna vurgu yapılmıştır.[195] İbnü'l-Ciâbî, pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Dârekutnî, İbn Şâhin, Ebû Abdullah İbn Mende, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebû Nuaym el-İsfehânî onun talebelerinden bazılarıdır.[196]

Hadislerin senet ve lafızlarıyla rivayet edilmesine önem veren İbnü'l-Ciâbî, hadis hafızlarından kabul edilmiştir. Hatta 200 bin hadisin kayıtlı olduğu kitapları kaybolduğu haberini aldığında bu hadislerin tamamının ezberinde bulunduğunu söylemiştir.[197] Ömrünün sonlarına doğru rivayetlerini karıştırdığı, kendine özgü bir Şiîlik anlayışı benimsediği ve ibadetlerini ihmal ettiği gerekçesiyle tenkit edilmiştir. İbnü'l-Ciâbî, 355/966 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.[198] Değişik konularda pek çok eser telif ettiği belirtilen İbnü'l-Ciâbî'nin ölümünden sonra bütün eserlerinin yakılmasını tavsiye ettiği ve vefatı anında başkalarından ödünç aldığı çok sayıdaki kitapla birlikte eserlerinin yakıldığı bildirilmiştir.[199]

İbnü'l-Ciâbî'nin vefat tarihi dikkate alınırsa Müfîd'in bu tarihte 18 yaşlarında genç bir delikanlı olup ondan ders okumuş olmasının gayet tabiî olduğu anlaşılır. Her ne kadar kendisi Sünnî bir hadisçi ise de Şiîliğe mütemayil olduğu anlaşılmaktadır.[200]

---

193 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 244.

194 bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, XIV, 180; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, VIII, 574.

195 Ahktar, *Early Shi'ite Thinkers*, s. 83; M. İsmail Markinkovsky, a.g.m., s. 42.

196 bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 179; Abdullah Aydınlı, "İbnü'l-Ciâbî", *DİA,* XXI, 4.

197 Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdat,* III, 28; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 179.

198 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 181.

199 Abdullah Aydınlı, "İbnü'l-Ciâbî", *DİA,* XXI, 4.

200 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 180-181.

10. Ebû Amr İbnü's-Semmâk

Müfid'in hocalarından biri de Ebû Amr Osman b. Ahmed b. Abdillah ed-Dekkâk el-Bağdâdî (ö. 344/ 955)'dir. İbnü's-Semmâk ismiyle meşhur olmuştur. Bağdat'ta yaşadığı anlaşılan İbnü's-Semmâk'ın hadis sahasında üstat kabul edildiği, diğer âlimlerin onu rivayetlerinde sika ve saduk terimleriyle ifade ettiği bildirilmiştir. Eserleri arasında *Fedâilu Ehli'l-Beyt* adlı bir eseri bulunmaktadır.[201]

Müfid'in hocalarının listesini veren müellifler İbnü's-Semmâk'ın ismini de zikretmişlerdir.[202] Nitekim "İbnü's-Semmâk, Ebû Amr" maddesinde onun en önemli öğrencilerinin Dârekutnî, İbn Şahin, Hâkim en-Nîsâbûrî, Şeyh Müfîd ve İbn Şâzân el-Bağdâdî olduğu belirtilmektedir.[203] Ayrıca Müfîd de *el-Emâlî* adlı eserinde, Ehli Beyt sevgisiyle alakalı olarak ondan bir hadis rivayetinde bulunmuş ve kendisine icazet verdiğini belirtmiştir.[204] Ancak İbnü's-Semmâk'ın 344/955 yılında vefat ettiği dikkate alınırsa Müfid'in çok erken bir yaşta ona öğrenci olduğu, hadis dinlemeye başladığı ve ondan hadis rivayet ettiği anlaşılmaktadır.

Müfid'in yukarda zikrettiğimiz bu hocalarından ayrı olarak kaynaklarda zikredilen diğer hocaları arasında: Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. el-Velîd el-Kummî,[205] Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Hüseyin el-Basrî,[206] Ahmed b. İbrahim b. Ebî Râfî es-Saymerî,[207] Ebû Ali Hasan b. Abdullah el-Kattân,[208] Ebû Ahmed İsmail b. Yahya el-Absî,[209] Ebü'l-Hasan Zeyd b. Muhammed b. Cafer es-Sülemî,[210] Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-

---

201 Nuri Topaloğlu, "İbnü's-Semmâk, Ebû Amr", *DİA,* XXI, 204.

202 bk. Müfid, *Emâlî,* neşredenin mukaddimesi, s. 9; Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm,* neşredenin mukaddimesi, I, 11.

203 Nuri Topaloğlu, "İbnü's-Semmâk, Ebû Amr", *DİA,* XXI, 204.

204 bk. Müfid, *Emâlî,* s. 340, (40/ 4).

205 bk. Müfid, *Emâlî,* neşredenin mukaddimesi, s. 9.

206 Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm,* neşredenin mukaddimesi, I, 11.

207 Müfid, *Emâlî,* neşredenin mukaddimesi, s. 11; Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm,* I, 11;

208 Müfid, *Emâlî,* neşredenin mukaddimesi, s. 9; Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm,* I, 11.

209 Müfid, *Emâlî,* neşredenin mukaddimesi, s. 11; Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm,* I, 11.

210 Müfid, *Emâlî,* neşredenin mukaddimesi, s. 11; Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm,* I, 12.

Şâfiî,[211] İbnü'l-Kûfî Ali b. Muhammed b. Ubeyd el-Zübeyr[212] gibi âlimler sayılabilir.[213]

D- MÜFÎD'İN ÖĞRENCİLERİ

Müfîd'in kendisinden ders aldığı veya rivayette bulunduğu hocalarının sayısına oranla, yetiştirdiği öğrencilerin sayısının daha az olduğu, bu oranın yaklaşık dörtte bire denk düştüğü ifade edilmiştir.[214] Aslında Şia'nın yarım asır boyunca entelektüel liderliğini yapan, ilmî birikim ve eserleriyle İmâmî gelenekte bir dönüm noktası olduğu kabul edilen böyle bir âlimin çok öğrenci yetiştirmiş olması beklenirdi.[215] Ancak öğrencileri Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî tarafından kaleme alınan rical eserlerinde bu sayının beklenin altında olduğu görülür. Bununla birlikte Müfîd'in yetiştirdiği öğrencilerin İmâmî geleneğe yön verdiklerini de belirtmek gerekir. Aşağıda da açıklanacağı üzere Şerîf Murtaza ve Ebû Cafer et-Tûsî gibi âlimler Şiî-İmâmî gelenekte Usûlî anlayışın önemli temsilcileri olmuş; ortaya koydukları eserleriyle mezhebin vazgeçilmez âlimleri arasında kabul edilmişlerdir. Kaldı ki bazı kaynaklarda Müfîd'in yetiştirdiği öğrencilerin çokluğu ifade edilmektedir. Örneğin Zehebî, Şiî İbn Ebî Tayy'ın *Târîhu'ş-Şi'a*sından alıntı yaparak şu bilgiyi nakletmiştir: "Müfîd, ilim öğretmeye insanların en hırslı olanı idi. O, zeki bir çocuk gördüğünde anne ve babasına gider onu ücret karşılığı alır ve eğitime tabi tutardı. Bu sebeple öğrencileri çok olmuştur."[216] Diğer taraftan Müfîd'in, ihtiyaç sahibi öğrencilerin ihtiyaçlarını bizzat kendisinin karşıladığı da nakledilmiştir. Nitekim bazı kaynaklarda, onun, Adudüddevle nezdindeki itibarının yük-

---

211 Müfid, *Emâlî,* neşredenin mukaddimesi, s. 11; Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm,* I, 13.

212 Hakkında geniş bilgi için b. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s.107; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 120; Hüseyin Ali Mahfuz, "İbnü'l-Kûfî", *Mecelletü külliyeti'l-âdâb,* Bağdat 1961, s. 32.

213 Müfîd'in hocalarının isimleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Müfid, *Emâlî,* neşredenin mukaddimesi, s. 9-12; Tûsî, *Kitâbü't-Tehzîb,* neşredenin mukaddimesi, s. 11-14.

214 Müfîd, *el-Mukni'a*, neşredenin mukaddimesi, s. 14-15.

215 Ali Khamenei, "The Role of Shayh Mufid", s. 31-32.

216 bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-'alam,* (h. 411-420), s. 333-334.

sek olduğuna işaret edilerek hükümdarın onu her ziyarete geldiğinde ihtiyaçlarını giderdiği, Müfîd'in de kendisine intikal eden bu nevi hediyeleri öğrencilerine dağıttığı bildirilmiştir.[217]

Müfîd'in hayatını nakleden kaynaklar, onun Kerh'deki Derb-i Riyah mahallesindeki Barasa mescidinde ve yine buradaki evinde öğrencilerine ders verdiğini bildirmektedir.[218] Yaşadığı dönemde Şiî-İmâmiyye'nin dinî ve ilmî lideri olan Müfîd'in bu şöhretiyle doğru orantılı olarak pek çok farklı bölgeden öğrencileri olmuştur. Onun öğrencileri arasında ana yurdu Tus, Horasan, Rey, Kum, Musul gibi şehirler olan, pek çok kimse bulunmaktadır. Bu durum onun şöhretinin tüm Şiîler arasında yaygın olduğunu göstermektedir.[219] Aşağıda, Müfîd'in en çok tanınmış bazı öğrencilerine kısaca yer verilmiştir.

1- Şerîf Radî ve Şerîf Murtaza

Müfîd'in önemli öğrencileri arasında Hz. Peygamber'in soyundan gelen iki önemli sima bulunmaktadır. Bunlar, Müfîd'in en önemli takipçileri olan Şerîf Murtaza ile Şerîf Radî'dir. Bu iki öğrenciden bahsetmeden önce babaları Ebû Ahmed Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Mûsevî hakkında kısaca bilgi verilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Radî ve Murtaza'nın babaları Ebû Ahmed Hüseyin b. Mûsâ, İmâmiyye'nin yedinci imâmı Mûsâ Kâzım'ın neslinden geldiği için "el-Mûsevî" şeklinde isimlendirilmiştir. O, yaşadığı dönemde Ali evladı arasında önemli bir konuma sahip mümtaz bir şahsiyet idi. Ebû Ahmed'in Büveyhî emirleri ve Abbâsî halifeleri nezdinde büyük itibarı vardı. Aynı zamanda halk nazarında sevilen ve sözü dinlenen bir kimse idi. O, Büveyhî emiri Muizzüddevle ile iyi ilişkiler kurmuştu. Nitekim 354/965 yılında boşalan *Nikâbetü't-Tâlibiyyîn* görevine tayin edilmiş, ayrıca hac emirliğine atanmış ve Mekke'de Fâtimîlerle Abbâsîler arasında çekişme konusu olan hutbeyi Abbâsîler adına okutmayı başarmıştı.[220] Buna ilaveten Muizzüddevle ile

217 bk. Zehebî, *a.g.e.,* s. 333-334
218 bk. Madelung, "Mufid", *EI2,* VII, 312.
219 Ali Khamenei, *a.g.m.,* s. 31-32.
220 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 161.

Hamdâniler arasında 358/968 yılında zuhur eden bazı problemlerin çözümünde arabuluculuk görevi üstlenmişti.

Ebû Ahmed ve ailesinin nüfuzu, yöneticiler nezdinde dikkat çekmiştir. Özellikle h. 361 ve 363 yıllarında Aşûre kutlamaları sebebiyle çıkan olaylar sebebiyle Kerh semti yakılmış, insanlar öldürülmüş ve büyük çatışmalar zuhur etmişti.[221] Sünnîler ile Şiîler, Türkler ile Deylemliler arasındaki çatışma ve ayrılıklar Bağdat'taki tansiyonu oldukça germişti. Bu çatışmaların yatıştırılmasında Ebû Ahmed'in rolü olmuş, Şiîler üzerindeki nüfuzunun büyüklüğünü burada göstermişti. Ayrıca Büveyhî emiri Bahtiyar ile Bağdat'a hakim olmak isteyen Adudüddevle arasındaki ilişkiler gergindi. Nitekim Ebû Ahmed ve taraftarları yani Mûsâoğulları, Adudüddevle'nin kısa süreli Irak hakimiyeti sırasında İzzüddevle'ye bağlılıklarını devam ettirmişlerdi. Bu durum Adudüddevle'nin onlara karşı tavır almasına etki etmiş olmalıdır. Mûsâoğullarının siyasî ağırlığı yanında Bahtiyar ile böyle bir ilişkilerinin varlığı sebebiyle olacak ki Adudüddevle, Bağdat'ı ele geçirdiğinde, Ebû Ahmed ile birlikte kardeşini ve diğer bazı Alevî önde gelenlerini yedi yıl boyunca Fars'ta bir kalede hapsetmiş, bütün mal varlıklarına el koymuş ve bu sebeple yedi yıl boyunca zor şartlar altında yaşamak zorunda kalmışlardı.[222] Adudüddevle bir Şiî ve aynı zamanda Şiîlerin hamisi olmasına rağmen Bağdat'ta Şia'nın önde gelen önemli bir simasını hapsetmekten geri durmamıştır. Çünkü o, inanç konularından daha ziyade siyasî dengelerle ilgileniyordu. Abbâsî halifesi Mutî Lillah, Ebû Ahmed'in siyasî ağırlığından ve Şia içindeki nüfuzundan çekindiği gibi, Adudüddevle de ondan çekinmiş, bir bakıma onu kendine siyasî bir rakip olarak görmüştür.[223]

Ebû Ahmed, Adudüddevle'den sonra yerine geçen oğlu Samsamüddevle zamanında da hapis kalmıştır. Ancak kardeşini bertaraf eden Şerefüddevle, onu ve yakınlarını h. 376 yılında serbest bırakmış, eski onur ve konumlarını onlara iade etmiştir.[224] Sonrasında Ebû Ahmed devlet ri-

---

221 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 210, 228.

222 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 268; Akhtar, Wahid, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers,* s. 124-125; Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî Sünnî Siyaseti,* s. 138-139.

223 Akhtar, *a.g.e.,* s. 125.

224 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 317; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 50; Güner, *a.g.e.,* s. 140.

caliyle iyi ilişkiler içinde olmuş, Sünnî Şiî çatışmalarının yatıştırılmasında arabuluculuk görevi üstlenmiştir. Bahaüddevle zamanında emirin onayıyla Ebû Ahmed, tekrar *Nakîbü't-Tâlibiyyîn, mezalim divanı başkanlığı* ve *hac emirliği* görevlerine atanmıştır.[225] Büveyhî emiri Bahaüddevle, *et-Tâhiru'l-evhad* lakabıyla onu isimlendirmiştir.[226] Ebû Ahmed, bu vazifeleri yerine getirmek üzere, muhtemelen kendisinin rahatsızlığı sebebiyle oğulları Radî ve Murtazayı kendine yardımcı olarak tayin ettirmiştir.[227] Ayrıca o, Şiî halk üzerindeki nüfuzu sebebiyle h. 380 yılında Kerh ahalisi ile Bâbü'l-Basra ahalisi arasında çıkan çatışmalarda halkı yatıştırmakla görevlendirilmiş ve bu görevi başarıyla yerine getirmiştir.[228] O, 97 yaşında iken 403/1012-13 yılında ölmüştür.[229] İbnü'l-Cevzî'nin bildirdiğine göre, Ebû Ahmed'in vefatından sonra küçük oğlu Ebü'l-Hasan Muhammed (Radî), Irak bölgesi nakibliği ve hac emirliğine tayin edilmiştir.[230] Bahaüddevle tarafından ona, "er-Radî" ve "Zü'l-hasebeyn", kardeşi Ali'ye de "Murtaza" ve "Zü'l-mecdeyn" lakapları verilmiştir.[231] Radî, bu lakaplar sebebiyle Bahaüddevle'yi öven bir şiir kaleme almıştır.[232]

Ebû Ahmed'in hapiste olduğu Adudüddevle döneminde, Şerîf Murtaza ve Radî'yi anneleri fıkıh ve diğer dini ilimleri öğrenmeleri için Şeyh Müfîd'e teslim etmiştir.[233] Ayrıca Müfîd, *Ahkâmu'n-Nisâ* adlı eserini Şerîf Radî ve Murtaza'nın annelerinin talebi üzerine kaleme almış ve ona ithaf etmiştir.[234]

225 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 72. Bahaüddevle, diğer görevlerin yanı sıra baş kadılık görevini de Ebû Ahmed'e vermek istemiş, ancak Halife Kadir-Billah baş kadılık vazifesini siyasî gerekçeler sebebiyle onaylamamıştır. (*el-Muntazam*, XV, 72)

226 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 71-72; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 77-78.

227 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 344; 15/ 72.

228 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 344.

229 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 72.

230 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 54.

231 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 54; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 189.

232 bk. Şerîf er-Radî, *Dîvânü'r-Radî,* I, 53 vd.

233 Müfîd, *Kitâbü'l-Mezâr;* neşredenin önsözü, s. 6-7; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât,* VI, 157-158.

234 Müfîd, *Ahkâmü'n-nisâ,* (nşr. Mehdî Necef), neşredenin önsözü, s. 4.

a- Şerîf Radî

Adı Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed b. Mûsâ b. İbrahim b. Mûsâ b. Cafer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib; künyesi Ebü'l-Hasan'dır (359/406-969/1015).[235] Radî, Hz. Peygamber'in soyundan gelen imâmların neslindendir. Baba tarafından Mûsâ Kâzım'ın, anne tarafından ise Ali Zeynelabidin'in ikinci oğlunun torunlarından meşhur Nâsıru'l-Hakk'ın (225 veya 230-304/844-916) neslindendir.[236] Babasının ikinci oğlu olarak 359 yılında doğmuş ve 47 yaşanda iken 406 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.[237] Bu kısa ömrüne rağmen büyük işler başarmıştır. Arap edebiyatına ve İslâm kültürüne büyük katkıları olmuş, hicri dördüncü asrın önemli entelektüelleri arasında yerini almıştır.

Şerîf Radî, hocası Müfîd'in yanı sıra çeşitli dallarda uzman ilim adamlarından ders almıştır. En önemli hocası Müfîd olmakla birlikte, *Şerhu Usûli'l-Hamse* ve *Kitabü'l-Umde*'yi bizzat Kâdî Abdülcebbar'dan okumuştur. Arap dili ve grameriyle alakalı olarak Ebû Said Hasan b. Abdullah es-Sayrafî'den (ö. 368/979), ayrıda Ebû Muhammed el-Ekfânî, Ali b. İsâ Rummânî (ö. 384/994), Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî (ö. 392/1002), İbn Nubâte (ö. 394/ 1004), Muhammed b. İmrân el-Merzübânî (ö. 378/988) ve Ebû İshak İbrahim b. Ahmed et-Taberî gibi Şiî, Sünnî ve Mûtezilî âlimlerden ders görmüştür.[238]

Şefîr Radî, babasının Adudüddevle döneminde kötü tecrübeler geçirmesine rağmen hem Büveyhî emirleri hem de Abbâsî halifeleriyle iyi ilişkiler kurmuştur. Muhtemelen bir takım tatsız olayların vukuunu önlemek için böyle bir yol takip etmiştir.[239] Nitekim Büveyhî veziri Sâhib b. Abbad'ın yakın dostluğunu kazınmış ve onun iltifatına nail olmuştur.[240] Şerîf

235 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 115.

236 Akhtar, *a.g.e.,* s. 123-124.

237 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 262.

238 Akhtar, *a.g.e.,* s. 128. Burada zikredilen hocalardan bazıları Müfîd'din de hocaları arasında zikredilmektedir. Karşılaştırma için Müfîd'in hocaları bölümünü bakılabilir.

239 Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti,* s. 145.

240 Akhtar, *a.g.e.,* s. 129.

Radî, sahip olduğu imkanlarla bir *Dâru'l-ilm* kurmuş ve buradaki öğrencilerin ihtiyaçlarını bizzat kendisi karşılamıştır.[241] Wahid Ahktar, Radî'nin dâru'l-ilm kurmasını, bu hususta öncü bir faaliyet olarak yorumlamış ve Nizâmü'l-Mülk'ün Nizâmiye Medreselerini kurarken bundan esinlendiğini belirtmiştir.[242] Söz konusu Dâru'l-ilim'de öğrenim görenlerden bazıları; Cafer b. Muhammed ed-Dûristî, Muhammed b. Ali el-Hulvânî, Kâdî Ebü'l-Mealî Ahmed b. Ali Kallâme, Seyyid Abdullah b. Ali el-Cürcânî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin en-Nîşâbûrî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ebî Nasr el-Ukberî ve Mahyâr ed-Deylemî'dir.[243]

Şerîf Radî, resmi görevlerinin yanı sıra ömrünün kısa olmasına rağmen büyük eserler bırakmıştır. Eserlerinin genel özelliği daha ziyade edebiyat ve şiirle alakalı olmalarıdır. Nitekim o, dokuz yaşından itibaren şiir yazmaya başlamış[244] ve haklı olarak Ehl-i Beyt'in şairi olma unvanını kazanmıştır.[245] Onun en büyük yapıtı *Nehcü'l-belâğa* adlı eseridir. Burada o, Hz. Ali'ye nispet edilen söz, nasihat, hutbe ve mektupları derlemiştir. Bunu yaparken en önemli kaynaklarından birisi hocası Şeyh Müfîd'in sözleri ve eserlerindeki açıklamaları olmuştur. *Nehcü'l-belâğa*'dan ayrı olarak; *Hasâisu'l-eimme; Telhîsu'l-beyân ʿan mecâzâti'l-Kur'an; Mecâzâtü'l-âsâri'n-nebeviyye; Hakâiku't-te'vîl; Meâni'l-Kur'an; Muhtâru'ş-şiʿr İbn İshâk es-Sâbiî; el-Ceyyîd min şiʿr ibni'l-Haccâc; Dîvânu'ş-şiʿr* gibi eserlerini saymak mümkündür.[246]

Şerîf Radî, babasının sağlığında vekaleten, vefatından sonra da asaleten nakiplik görevini yerine getirmiş, hac emirliği ve mezalim divanı başkanlığı vazifelerinde de bulunmuştur.[247] Bu bakımdan onun, siyasî otorite ile iyi ilişkiler içinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kâdir-Billâh hilafet makamına geçtiğinde Şerîf Radî onu öven bir şiir kaleme almıştır.[248] Ancak

---

241 bk. Ahmet Güner, "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba ilgileri ve Kütüphaneleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı XIII-XIV, İzmir 2001, s. 57.

242 Akhtar, *a.g.e.,* s. 134.

243 Akhtar, *a.g.e.,* s. 134.

244 Sealebî, *Yetîmu'd-dehr,* III, 155.

245 Sealebî, *Yetîmu'd-dehr,* III, 155. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 116.

246 Necâşî, *Ricâl*, s. 326; Akhtar, *a.g.e.,* s. 139-140.

247 Akhtar, *a.g.e.,* s. 131.

248 Şerîf Radî, *Dîvânü'ş-Şerîf er-r-Radî*, I, 547.

Fâtimî halifesinin nesebiyle alakalı bir şiir yazmasından sonra Abbâsî halifesiyle aralarının bozulduğu ve resmi vazifelerinden istifa ettiği bildirilmiştir. O, Abbâsîlerle Ehl-i beyt mensupları arasında önemli bir tartışma konusu olan bir şiirinden dolayı halifeden özür dilemeyi reddetmiştir. Fâtimîlerin nesebiyle alakalı bir tartışmaya da sebebiyet veren "*Eleyse'z-züllü fî diyâri'l-e'âdî, ve bi-mısra el-halîfetü'l-'alevî*" (Düşmanlarımın ülkesinde oturmam benim için bir zül değil, yeter ki Mısır'daki Alevî halifesi gücü elinde tutsun) şeklindeki bu şiirinde Fâtimî halifelerinin Ali evladından olduğuna vurgu yapmış ve onları övmüştür.[249] Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh, bu sözleri duyunca memnuniyetsizliğini Radî'nin babasına, Murtaza'ya ve Şeyh Müfîd'in de içinde bulunduğu ulemaya açıklamış ve Radî'nin kendisinden özür dilemesini istemiştir. Ancak Radî, bunu kabul etmemiş ve bütün resmî görevlerinden ayrılmıştır.[250] Radî'nin cesaret ve doğruluğunu göstermesi bakımından Sâbiî olmasına rağmen Ebû İshak İbrahim b. Halil el-Harrânî (ö. 384/994) ile dostluk kurması ve onun meziyetlerini öven bir şiir yazması da dikkat çekicidir.[251] Zira bu şiiri sebebiyle halk tarafından tenkit edilmiştir. Bu itibarla Radî'nin cesur ve aynı zamanda doğru bildiği şeyleri çekinmeden söyleyen bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

b- Şerîf Murtaza

Asıl adı Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed, künyesi Ebü'l-Kâsım (ö. 436/1044), lakabı ise Murtaza ve Zü'l-mecdeyndir.[252] Hem babası hem de annesi tarafından Hz. Ali'nin neslinden gelmektedir. Yukarda Şerîf Radî'yle alakalı bilgiler verilirken bu hususa da değinilmiştir. Şerîf Murtaza, başlangıçta sosyal ve siyasî hadiselerin dışında kalmaya çalışmış, ken-

---

249 Akhtar, Wahid, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers,* s. 131-132.

250 Akhtar, *a.g.e.,* s. 132. Ancak İbnü'l-Cevzî, Halife Kadir-Billah'ın, Kadî Ebû Bekir el-Bakıllani'yi elçi olarak Şerîf Radî'nin babasına gönderdiğini, babasının baskısıyla böyle bir şiir yazmadığı hususunda ondan söz aldıklarını belirtmektedir. (*Muntazam*, XV, 118-119) Yine Fâtimî halifelerinin nesebi konusunda Kadir-Billah'ın yayınladığı beyannameye istemeyerek de olsa imza koyanlar arasında zikredilmektedir. (bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, XV, 83; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 236)

251 Akhtar, *a.g.e.,* s. 129.

252 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, XV, 294; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XII, 58.

dini ilim ve eğitime adamıştı. Zira hem babası Ebû Ahmed el-Mûsevî hem de kardeşi Radî bu işlerle fazlasıyla meşguldü. Nitekim babasından sonra nakiplik görevini kardeşi Radî üzerine almıştır. Ancak kardeşi Radî, Fâtimî halifesini öven bir şiir yazdığı gerekçesiyle Abbâsî halifesinin kınamasına muhatap olunca bütün vazifelerinden ayrılmış ve bu görevleri abisi Şerîf Murtaza yerine getirmek durumunda kalmıştır.

Şerîf Murtaza, kendi döneminde akademik olduğu kadar siyasî açıdan da Şia'nın önde gelen şahsiyetleri arasındadır. Hatta o, hocası Müfîd'in vefatından sonra İmâmiyye'nin dinî ve ilmî mercii olmuş ve onlara liderlik yapmıştır. Şia arasında sevilen ve takdir edilen bir kimsedir. Nitekim Allame Bahrululum, onun masum imâmlardan sonra insanların en faziletlisi olduğunu söyleyebilmiştir.[253]

Murtaza, kardeşi Radî'yle mukayese edildiğinde daha uyumlu ve siyasî dengeleri gözeten bir yapıya sahip olduğu görülür. Nitekim Radî, söz konusu şiiri sebebiyle Halife Kadir Billah'ın tepkisini çektiğinde Murtaza kardeşinin özür dilemesi için gayret sarf etmiş, halifenin haklılığını dile getirmiştir. Fâtimîlerin nesebinin sahih olmadığıyla alakalı olarak halife Kâdir-Billâh'ın beyannamesine imza koymuştur.[254] Ayrıca o, vezir Ebü'l-Kasım el-Hüseyin el-Mağribî'nin isteği üzerine İmâm'ın gaybetiyle alakalı bir risale de kaleme almıştır.[255] Ehl-i Beytin nakibi ve döneminin resmi kadısı olan Şerîf Murtaza, câir/zalim yönetimle –emr-i bi'lma'ruf yapıldığı müddetçe- iyi ilişkiler kurulmasının vacip olduğunu savunmuştur.[256]

253 Allame Bahrululum, *Ricâl*, II, 87.

254 bk. Şerîf Murtaza, *Gürerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-kalâid*, (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Dâru'l-İhya 1373/ 1954, neşredenin girişi, I, 3-17; Akhtar, Wahid, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers,* s. 178; Ahmet Güner, "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri", s.60-61.

255 Şerîf el-Murtaza, *el-Mukni' fi'l-Gaybe,* (nşr. Muhammed Ali el-Hakîm), Kum 1995/1416, s. 16.

256 Şerîf el-Murtaza, *Mes'ele fi'lamel ma'a'l-Sultan* adlı risalesini, vezir el-Mağribî'nin huzurunda, zalim ve gayr-i meşru bir sultanın yönetiminde idarî görev almanın caiz olup olmaması hakkındaki tartışmadan sonra kaleme almış ve bu eserinde iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün önlenmesine çalışılması şartıyla böyle bir vazifenin vacip olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu risale, W. Madelung tarafından tercüme edilerek "A Treatise of Sharif Al-Murtada on the Legality of Working for the Goverment" *BSOAS*, 43 (1980), ss.18-31 arasında aslıyla birlikte neşredilmiştir.

Onun bu görüşü dönemindeki Sünnî-Şiî çatışmalarını nispeten azaltmıştır.[257] Öte yandan Şerîf Murtaza, Büveyhî yönetimiyle de iyi ilişkiler kurmuştur. Nitekim 406/1015 yılında Muharrem ayının başlangıcında çıkan olaylarda sonra Şiî Kerh mahallesinde asayişi sağlamak ve Şiîleri yatıştırmak üzere Büveyhî veziri Fahru'd-Devle (ö.407/1016), Nakîbu't-Tâlibîn Şerîf Murtaza ile bazı ileri gelenleri oraya elçi olarak göndermiştir. Onlar, olayları çıkaranları kınamış, Aşûre günü bağırarak ağıt yakmayı ve elbiselerini parçalamalarını yasaklamışlardı. Muhtemelen gelecek yıl kutlama yapılacağını vaat ederek olayları yatıştırmışlardı.[258] İbn Kesîr, Bahaüddevle'nin Şerîf Murtaza'yı mezalim divanı başkanlığına, hac emirliğine, Alevilerin nakipliğine ve baş kadılık vazifelerine tayin ettiğini belirtmiştir. Halife Kâdir-Billâh, baş kadılık hariç diğerlerini onaylamıştır.[259] Şerîf Murtaza, h. 436 yılında vefat edinceye kadar otuz sene Alevilerin nakipliği vazifesini aralıksız bir şekilde yerine getirmiştir.

Şerîf Murtaza, farklı ekollere mensup pek çok hocadan ders almıştır. İlk eğitimini meşhur Arap şairi ve edebiyatçısı İbn Nübâte'den (ö. 405/1014) almış, Şiî fıkhını Şeyh Müfîd'den öğrenmiştir. Ayrıca Muhammed b. İmran el-Merzübânî, Hüseyin b. Ali el-Mağrîbî, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Habaşî, Hüseyin b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî onun hocalarından bazılarıdır.[260] Maddî açıdan durumu iyi olan Murtaza'nın Bağdat ile Kerbela arasında seksen tane mamur köye sahip olduğu, buradan elde ettiği geliri öğrencilerine aktardığı, seksen bir kitaplık bir kütüphane kurduğu gibi haberler nakledilmiştir.[261] Şerîf Murtaza, 436/1044 yılında Bağdat'ta vefat etmiş[262] ve Kâzımeyn kabristanına defnedilmiştir.[263]

Müfîd'in en seçkin öğrencilerinden biri olan Şerîf Murtaza, hocasının vefatından sonra onun yerine geçmiş ve Şia'nın lideri olmuştur. Hocası

---

257 Mazlum Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri,* s. 36.

258 bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 111; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IX; 263; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 2.

259 Akhtar, Wahid, *a.g.e.,* s. 177-178.

260 bk. Tûsî, *el-Fihrist*, 99; Necâşî, *Ricâl,* II, 103; Madelung, "Alam Al-Hodâ", *EIr*, I, 793.

261 Akhtar, *a.g.e.,* s. 179; Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti,* s. 138.

262 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 299.

263 Akhtar, *a.g.e.,* s. 181.

Müfîd gibi, değişik bölge ve şehirlerde yaşayan İmâmiyye mensupları tarafından kendisine yöneltilen sorulara cevap vermiştir. Murtaza'nın nüfuz sahasını göstermesi bakımından onun; Tus, Rey, Cürcân, Taberistan, Deylem, Vasıt, Musul, Meyyâfârikîn (Silvan), Halep, Dımaşk, Trablus, Sayda ve Remle gibi şehir ve bölgelerle irtibat halinde olması önem arz etmektedir.[264] Murtaza, ilmi eserlerinin yanı sıra pek çok öğrenci de yetiştirmiştir. Onun en tanınmış öğrencilerinden bazıları; Ebû Cafer et-Tûsî, Sellar ed-Deylemî, Nizameddin Süleyman b. Hasan ed-Deylemî, Ebü'l-Feth el-Kerâcekî ve Ebû Abdullah Cafer b. Muhammed el-Duristî'dir.[265] Başta kelâm ve fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eserler veren Murtaza'nın edebiyat ve şiir sahasında da hatırı sayılır bir âlim olduğu kabul edilmiştir. Kaynaklarda seksen eser telif ettiği bildirilmiştir. Onun eserlerinden bazıları şunlardır: *el-İntisâr; eş-Şâfî fi'l-imâme;*[266] *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader; el-Muhkem ve'l-müteşâbih; Tenzîhu'l-enbiyâ; el-Usûlu'l-İtikâdiyye; el-Fusûlü'l-muhtare;*[267] *el-Muknî fi'l-Gaybe;*[268] *ez-Zehîra; Dîvânü'l-Murtaza.*[269]

Şerîf Murtaza, hocası Müfîd'e oranla akla daha fazla yer vermiş, marifetullah'a ulaşabilmede aklı başlangıç noktası kabul etmiş ve temel dini hususların sadece akılla bilinebileceğini ileri sürmüştür. İlâhî lütuf ve imâmet inancnı da geliştiren Murtaza, Allah'ın bir lütuf olarak insanlara Peygamber gönderdiğini savunmuştur. Ona göre imâmet müessesesi, sa-

---

264 Madelung, "Alam Al-Hodâ", *EIr*, I, 793.

265 Öğrencileri hakkında geniş bilgi için bk. Akhtar, *a.g.e.,* s. 184-185; Madelung, "Alam Al-Hodâ", *EIr*, I, 792.

266 Murtaza, bu eserini Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin imâmet bölümüne bir reddiye olarak kaleme almıştır.

267 Bu eser, Müfîd'in *el-Uyûn ve'l-Mehâsin* adlı eserinden iktibas edilmiştir. Ayrıca Murtaza, bu eserinde hocasının münazaralarını muhtemelen onun imlasıyla kaleme almıştır. Her ne kadar Murtaza'nın ismine nispet ediliyorsa da bu eser, *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* arasında neşredilmiştir. (Beyrut 1993, cilt 6) Bu itibarla biz, bu çalışmamızda *el-Fusûlü'l-muhtare* adlı bu eseri Şeyh Müfîd'in eserleri arasında değerlendirdik.

268 Şerîf Murtaza, bu eseri, Büveyhî veziri el-Mağribî'nin isteği üzerine kaleme almıştır. (bk. Seyyîd Şerîf el-Murtaza, *el-Mukni' fi'l-gaybe*, (nşr. Muhammed Ali el-Hakîm), Kum 1995/1416, neşredenin girişi, s.16; Agâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi'ş-Şi'a,* 22/ 123.)

269 Eserleri için bk. Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Fihrist,* s. 100.

dece imâmlara lütfedilen bir ilahi lütuf değildir. İmâmet, aynı zamanda insanlığa verilen ilâhî bir lütuftur ve bu bakımdan imâmetin zarureti akılla bilinebilir.[270] Gaybet inancıyla alakalı olarak hocası Müfîd'in metodunu devam ettirmiş; Gaib İmâm'ın hala hayatta olduğunu, Allah'ın dilediği kimselerin ömrünü uzatmasının akla aykırı olmadığını açıklayan ifadeler kullanmıştır.[271]

Şerîf Murtaza'yla birlikte Usûlî anlayış içinde rasyonalist akım en üst noktaya vardığı gibi hadis karşıtlığı da zirveye ulaşmıştır. Nitekim Ahbarî anlayışa karşı sert bir tavır takınan Murtaza, sadece İmâmiyye'nin değil muhaliflerinin hadis kitaplarının da bir takım mevzu hadislerle dolu olduğunu ileri sürmüştür.[272] İtikadî meseleler bir yana, fıkhî konularda bile ahad haberlerle amel edilemeyeceğini ifade eden Murtaza, böylesi bir habere dayanarak verilen hükmün geçersiz olduğunu savunmuştur. Murtaza, Müfîd'e göre daha radikal bir Usûlî olmasına rağmen dış baskılara karşı daha uzlaşmacı bir tavır sergilemiş, toplum ve merkezi otoriteyle olan ilişkilerde daha müsahamalı bir yol takip etmiştir. Diğer taraftan hocası Müfîd'in Bağdat Mûtezilesinin bazı görüşlerini paylaşmasına karşın o, Basra Mûtezilesinin özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın tesirinde kalmıştır. Öte yandan Şerîf Murtaza'nın İmâmiyye fıkhına büyük katkıları olmuştur. O, *ez-Zerî'a ila usûli'ş-şerî'a* adlı eseriyle, İmâmiyye fıkhı sahasında ilk defa sistematik bir eser ortaya koymuştur. Murtaza'nın hocası Müfîd'in metodunu takip etmesi, hatta geliştirmesine rağmen bazı konularda ona muhalefet ettiği de bilinmektedir. Nitekim Şiî-Usûlî düşüncede önemli bir yeri olduğu kabul edilen Kutbeddin Said b. Hibetullah er-Râvendî (ö. 548/1153), Müfîd ile Murtaza arasındaki farklılıkların doksan beş hususta olduğunu belirtmiştir.[273] Aslında bu durum Usûli anlayışta fikir hürri-

---

270 Murtaza, *el-Mukni' fi'l-gaybe,* s. 35-36; a.mlf., *el-Usûlu'l-İ'tikâdiyye, Nefâisu'l-mahtutât* içinde, (nşr. Muhammed Hasan el-Yasin), Bağdat 1954, II, 79; Martin Mcdermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid,* s. 373.

271 Murtaza, On İkinci İmâm'n gaybetiyle alakalı olarak *el-Muknî fi'l-Gaybe* adında bir eser kaleme almıştır. Eserin girişinde, bunu Büveyhî veziri Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin el-Mağribî'nin talebi doğrultusunda yazdığını bildirmiştir. (Murtaza, *a.g.e.,* s. 16)

272 Keşşî, *Ricâl*, s. 133.

273 Mirza Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ*, (nşr. Ahmed el-Hüseyin), Kum 1981, II, 419, 423-424.

yetine verilen ehemmiyete de güzel bir örnek teşkil ettiği gibi henüz temel meselelerin tam olarak netleşmediğini de gösterir.

2- Ebû Cafer et-Tûsî

Asıl adı Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. el-Hasan et-Tûsî (385-460/995-1067), künyesi Ebû Cafer, lakabı ise Şeyhü't-Tâife'dir. 385/995 yılında Tus'ta doğmuştur. İlk eğitimini Tus'ta aldıktan sonra 408 yılında yirmi üç yaşında iken Bağdat'a gelmiş ve Müfîd'in öğrencisi olmuştur.[274] Tûsî, Müfîd'in h. 413 yılında vefat edinceye kadar beş yıl boyunca hocasının yanından ayrılmamıştır. Ayrıca o, el-Hüseyin b. Ubeydullah el-Ğadâirî, Ebü'l-Hasan Alib. Ahmed Ebû Ceyd, İbnu's-Salt el-Ahvazî, Ebû Abdullah Ahmed b. Abdulvahîd el-Bezzâz İbn Abdûn'den de ders almıştır. Onun biyografisini nakleden kaynaklar elliye yakın hocadan ders aldığını bildirmiştir.[275] Müfîd'in vefatından sonra Şerîf Murtaza'nın derslerine devam eden Tûsî, 23 yıl boyunca onun yanında bulunmuştur.[276] Şerîf Murtaza'nın 436/1044 yılında vefat etmesi üzerine hocasının yerini almış ve "Şeyhü't-Tâife" lakabıyla İmâmiyye'nin reisi olmuştur.[277] Tûsî, bundan sonraki hayatını öğrenci yetiştirmek, ilmî faaliyetlerde bulunup eserler telif etmek ve çeşitli şehirlerden gelen bir takım sorulara cevap vermekle geçirmiştir. Hocası Müfîd gibi o da Kerh'te oturmuş, evini bir ilim meclisi yapmıştır. Murtaza'nın vefatından sonra 12 sene Bağdat'ta kalmıştır. Bu zaman zarfından Büveyhî emirleri ve Abbâsî halifeleriyle iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Nitekim Abbâsî halifesi el-Kâim Biemrillah'ın ona ehemmiyet verdiği ve sözünü dikkate aldığı bildirilmiştir.

---

274 bk.Necâşî, *Ricâl*, s. 332; İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-ulema,* s.114, rakam 766; Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, (nşr. İbadullah et-Tahrânî-Ali Ahmed Nâsih), Agâ Büzürg-i Tahrânî'nin mukaddimesi, s. 20; Ahktar, *a.g.e.,* s. 205; Ali Khameneî, "The Role of Shkayhk al-Mufîd", s. 53.

275 bk. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkam*, (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/ 1981, naşirin mukaddimesi, s. 43. Ayrıca bk. Akhtar, *a.g.e.,* s. 207-208.

276 Tûsî, hocası Murtaza'nın eserlerini zikrettikten sonra "Bu kitapların çoğunu ondan okudum. Diğerlerini de kendisine okunurken defalarca dinledim" diyerek hocasının eserlerine vakıf olduğunu bildirmiştir. (Tûsî, *el-Fihrist,* s. 100)

277 Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, neşredenin mukaddimesi, s.21.

Ebû Cafer et-Tûsî, Bağdat'ta zuhur eden bazı olaylardan dolayı buradan ayrılıp Necef'e yerleşmiştir. Tûsî'nin Bağdat'tan ayrılmasının sebebi olarak, Sünnî-Şiî çatışmaları gösterilmiştir. Nitekim İbn Kesîr, 448/1056 yılı olaylarını naklederken Sünnîlerin Şiîlere büyük baskılar yaptıklarını, Kerh mahallesini yakıp yıktıklarını, Râfizîlerin reisi olan Ebû Abdullah b. el-Cellâb'ı öldürdüklerini ve Ebû Cafer et-Tûsî'nin kaçtığını, evinin ise yağmalandığını belirtmiştir.[278] Tûsî'nin Bağdat'tan ayrılmasında Sünnîler ile Şiîler arasındaki bu çatışmanın rolü olduğu gibi, yine bununla bağlantılı olarak 381 yılında Büveyhî veziri Ebû Nasr Sâbûr b. Erdeşir'in Kerh mahallesinde inşa ettiği kütüphanenin yakılmasının da büyük etkisi olduğu tahmin edilmektedir. Zira bu kütüphane, önemli bir ilim merkezi olup çok kıymetli eserler içermekte idi.[279] Tûsî, Necef'e taşındıktan sonra burada ilmî faaliyetlerine devam etmiş ve orayı Şiî-İmâmiyye mezhebinin ilim merkezi haline dönüştürmüştür.[280] O, 75 yaşında iken 460/1067 yılında vefat etmiş ve Necef'teki evinde toprağa verilmiştir. Vasiyeti üzerine evi daha sonra mescide dönüştürülmüştür.[281] Ebû Ali Hasan adında bir erkek evladı geride bırakmıştır. Ebû Ali, babasından sonra önemli âlimler arasında kabul sayılmış ve ikinci "Şeyh Müfîd" olarak isimlendirilmiştir.[282]

Ebû Cafer et-Tûsî'nin Müfîd'in gözde öğrencilerinden olduğu belirtilmiştir. Her ne kadar Tûsî'nin Müfîd ile birlikteliği beş yıl kadar sürmüş ise de onun ilmî anlayışını iyi kavramış ve Usûlî ekolün devamında önemli bir yere sahip olmuştur. Nitekim Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm* adlı eserini, hocası Müfîd'in *el-Mukni'a* adlı fıkıh kitabını esas alarak ilgili konulara ait hadisleri derlemiş ve çalışmasını bunun şerhi olarak planlamıştır.[283] Söz konusu eserin tam adı, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Mukni'a*'dır. Diğer taraf-

278 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/ 75-76; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 637-368.

279 Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, neşredenin mukaddimesi, s.21-22; Ahktar, *a.g.e.,* s. 205-206.

280 bk. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, neşredenin mukaddimesi, s. 44-45.

281 Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, neşredenin mukaddimesi, s.25. Ancak İbn Şehrâşûb, onun 458 yılında vefat ettiğini bildirmektedir. (bk. *Meâlimu'l-ulema,* s. 114, rakam 766).

282 bk. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkam*, neşredenin girişi, s.45.

283 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkam,* neşredenin girişi, s.47.

tan, Şia'nın dört temel kitabından ikisinin yani *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr* adlı eserlerin Tûsî'ye ait olduğu dikkate alınırsa onun İmâmiyye açısından ne denli önemli bir âlim olduğu daha iyi anlaşılmış olur. Hiç şüphesiz onun eserlerinin başında bu iki eserini zikretmek gerekir. Bununla birlikte onun daha başka eserleri de vardır. Bunlar arasında *İhtiyâru'r-rical; en-Nihâye; el-Mufassah fi'l-imame; et-Tibyâ fi tefsîri'l-Kur'an; Telhîsü'ş-Şâfî; Temhîdü'l-usûl* gibi eserlerini saymak mümkündür.[284]

Ebû Cafer et-Tûsî, ortaya koyduğu eserleri ve metoduyla İmâmiyye fıkhı açısından bir dönüm noktasıdır. O, hocaları Müfîd ve Murtaza'nın ortaya koyduğu rasyonel yaklaşımı geliştirmekle kalmamış, ahbarîlikle usûlilik arasında orta yol takip etmek suretiyle mutedil bir yaklaşıma da öncülük etmiştir. Kelâmdaki metodu, Murtaza'dan çok Müfîd'in geliştirdiği esaslara dayanmış, Müfîd gibi akıl vahiy dengesini esas almıştır. Örneğin gaybet konusunda, hocası Müfîd'in talebi doğrultusunda kaleme aldığı ve ancak 448/1056 yılında tamamlayabildiği *Kitâbü'l-Gaybe* adlı eserinde, aklî delillerin yanı sıra naklî delillere de yer vermiş, bir bakıma Şerîf Murtaza'nın tamamen aklî delillere dayanan metodunu naklî delillerle teyit etmiştir. Fıkıhtaki metodunun da buna benzer olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, Müfîd ve Murtaza ile Küleynî ve Sadûk arasında mutedil bir yol takip etmiştir. Bir bakıma ahbarîlikle usûliliği sentez etmeye çalışmıştır.

3- Ahmed en-Necâşî

Adı Ahmed b. Ali b. Ahmed b. ibni'l-Abbâs en-Necâşî (372-982/450-1058), künyesi Ebü'l-Abbas'tır. Benî Esed kabilesinden olup Kûfe'nin köklü ailelerinden birine mensuptur. Babası Ali b. Ahmed, Bağdat'ın bilgin ve muhaddislerindendir. H. 372 yılında doğmuş ve 450 yılında Matîrâbâd'da vefat etmiştir.[285] Buna göre o, yetmiş sekiz yıl yaşamıştır.[286] Necâşî, Kûfe asıl-

---

284 Tûsî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 332-33; İbn Şehrâşûb, *Mealimu'l-ulema,* s.114-115, rakam 766; Wahid Ahktar, *Early Shi'ite İmâmiyye Thinkers*, s. 217-233.

285 Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsü'ş-Şi'a,* Beyrut 1981, s. 267-268.

286 Seyyid Muhammed el-Mehdî Bahrululum et-Tabatabaî, *Ricâlu's-seyyid Bahrululum, el-Ma'rûf bi'l-fevâidi'r-ricâliyye,* (nrş. Muhammed Sadık Bahrululum-Hüsiyen Bahrululum), Tahran 1363, II, 35.

lı olmakla birlikte Bağdat'ta yetişmiş ve Müfîd, Hüseyin b. Ali el-Gadâirî, İbnü'l-Cündî gibi devrin önde gelen İmâmiyye bilginlerinden ders almıştır. Nitekim o, *Ricâl* adlı eserinde bizzat Müfîd'in kendi hocalarından olduğunu "O, bizim şeyhimiz ve üstadımızdır" diyerek belirtmiştir.[287] Ebû Cafer et-Tûsî'nin çağdaşı olup onunla yakın dostluk kurmuştur. Tûsî, kendisinden doğrudan nakilde bulunabilecek kimseler arasında onun da ismini zikretmiştir.

Ahmed en-Necâşî, rical konusunda yoğunlaşmış ve sahasında maharet kazandıktan sonra eserini kaleme almıştır. Bu sebeple o, rical konusunda Tûsî'den daha büyük bir otorite olarak kabul edilmiştir.[288] Necâşî'nin, bu eserini, Tûsî'nin *el-Fihrist* ve *Ricâl*'i ve yine Keşşî'nin *İhtiyâru'l-Ricâl*'i gibi Şiî-İmâmî rical kitaplarından faydalanarak derlediği bildirilmiştir.[289]

4- Ebü'l-Feth Muhammed el-Kerâcekî

Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâcekî[290] , Müfîd'in öğrencilerinden biri olarak zikredilmektedir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 449/1057 yılında vefat ettiği bildirilmiştir.[291]

Kerâcekî fıkıh, kelâm, felsefe, tıp gibi konularda döneminin önemli âlimlerinden biri kabul edilmiştir.[292] İbn Şehrâşûb, onun kadı olduğunu bildirmiştir.[293] Muhtemelen Trablus'a hakim olan Ammaroğulları, onu Trablus'un kadılığına getirmiş olmalıdırlar. İlim için sefere çıkmış; Mısır, Remle, Mekke, Meyyâfârikîn (Silvan), Bağdat, Taberiye, Sayda gibi merkezleri ziyaret etmiş ve burada ilmî faaliyetlerde bulunmuştur.[294]

---

287 Necâşî, *Ricâl*, s. 327.

288 Meclisî, *Bihâru'l-envâr;* I, 16, 33.

289 Seyyid Muhammed el-Mehdî Bahrululum et-Tabatabaî, *a.g.e.,* s. 43; Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsü'ş-Şi'a,* s. 267-268.

290 Kerâcek, Bağdat ile Vasıt arasında, Emevî valisi Haccac tarafından h. 83-84 yılında kurulan bir yerleşim yerinin adıdır.

291 Kerâcekî, *Kenzü'l-fevâid,* (nşr. Abdullah Ni'me), Kum 1410, neşredenin girişi, I, 7*;* İbn Hacer,*Lisânü'l-Mîzân*, V, 300.

292 İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb*, III, 283.

293 İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-ulema,* s. 788.

294 Kerâcekî, *Kenzü'l-fevâid,* neşredenin girişi, I, 15.

Yaşadığı dönemde Şia'nın önemli âlimlerinden biri olarak kabul edilen Kerâcekî, Şiî-İmâmî anlayışı yaymak üzere Şam ve Lübnan sahillerinde, özellikle Trablus'ta uzun müddet ikamet etmiş, ilmî ve fikrî mücadelesine devam etmiştir. Özellikle Şiî İsmaîlî anlayışa karşı İmâmî anlayışı savunmuş; hem İsmailiyye, Karamita hem de diğer din mensuplarıyla fikir mücadelesinde bulunmuştur.[295] Nitekim Meclisî, onu İmâmiyye'nin Trablus'taki fakihleri arasında zikretmiştir.[296]

Kerâcekî, yaşadığı asrın önde gelen ulemasından ders almıştır. Hocalarının arısında Sünnî ve Şiî pek çok kimsenin bulunduğu bildirilmiştir. Bunlar arasında: Şeyh Müfîd,[297] Şerîf Murtaza, yine Müfîd'in öğrencilerinden Ebû Ya'la Hamzab. Abdülaziz ed-Deylemî (Sellar), Şerîf Ebû Abdullah Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî, Ebü'l-Kasım Hibetullah es-Savvâf, Kâdî Ebü'l-Hasan el-Harrânî, Ebû Cafer et-Tûsî gibi isimlere öne çıkmaktadır.[298] Kerâcekî, İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eser kaleme almıştır. *Kenzü'l-fevâid; Ravzatü'l-âbidîn; et-Telkîn bi evlâdi'l-mü'minîn; el-Büstân fi'l-fıkh; Dâmiğatü'n-Nasârâ; İddetü'l-basîr fî huceci yevmi'l-gadîr* şeklinde doksan kadar eserinin ismi zikredilmiştir.[299]

Kerâcekî, *Kenzü'l-Fevâid* adlı eserinde ilim meclisinde bulunduğu bazı hocalardan alıntılar yapmıştır. Örneğin Müfîd'in rakipleriyle (muhtemelen Ehl-i Sünnet âlimlerini kastetmektedir) "Şüphesiz her içtihat eden kimse isabet eder" şeklindeki sözleriyle alakalı olarak yaptığı bir münazarasını nakletmiştir. Kerâcekî, bu tartışmanın, henüz vezirlik makamına gelmeden önceki bir zamanda Şeyh Ebü'l-Feth Ubeydullah b. Fâris'in meclisinde gerçekleştiğini belirtmiştir.[300] Yine Müfîd'in miras hukukuyla alakalı bir tartışmasını da nakletmiştir.[301]

---

295 Kerâcekî, *a.g.e.*, I, 8-9.
296 Meclisî, *Biharu'l-envar*, 105/ 76.
297 Meclisî *a.g.e.,* 102/263. Abbas Kulî, *el-Küna ve'l-elkâb,* III, 94.
298 Kerâcekî, *Kenzü'l-fevâid,* neşredenin girişi, I, 17-18.
299 Kerâcekî, *a.g.e.,* I, 19-25.Ayrıca bk. Allame en-Nûrî, *el-Müstedrek.* s. 497-499.
300 Kerâcekî, *a.g.e.,* II, 210-214.
301 Kerâcekî, *a.g.e.,* I, 284-286.

5- Sellar ed-Deylemî

Asıl adı Hamza b. Abdülaziz ed-Deylemî et-Taberistânî (ö. 463/1070), künyesi Ebû Ya'lâ ve lakabı Sellâr'dır.[302] İlim öğrenmek üzere Bağdat'a gitmiş ve uzun müddet Bağdat'ta ikamet etmiştir. Sonra İran'a dönmüş ve Tebriz'de 463/1070 yılında vefat etmiştir.[303] Müfîd ve Murtaza'nın önde gelen öğrencilerinden biridir. Müfîd'in vefatından sonra İmâmiyye'nin ilmî ve dinî liderliğini devralan öğrencisi Murtaza'nın rahle-i tedrisine devam etmiştir. Akranlarını geçmiş, hocası Murtaza'nın güvenini kazanmış ve hocasına vekaleten Bağdat ve Haleb'te fıkıh okutmuştur. Hatta Murtaza, *eş-Şâfî* adlı eserine reddiye yazan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye bir reddiye ile cevap verilmesi görevini öğrencisi Sellâr'a vermiştir. Bu durum hocasının ona olan güvenini göstermesi bakımından önemlidir.[304] Yine Murtaza, cenazesinin yıkanmasını Necâşî ve Ebû Ya'la el-Caferî ile birlikte Sellâr'ın yapmasını da vasiyet etmiştir.

Sellâr ed-Deylemî'nin eserleri arasında; *Kitâbü'l-merâsimi'l-Alevi fi'l-ahkâmi'n-nebeviyye; Kitâbü'l-Ebvâb ve'l-fusûl; Kitâbü'l-Mukni' fi'l-mezheb; Kitâbü'r-redd 'alâ Ebi'l-Hasan el-Basrî fî nakzi'ş-Şâfî* gibi eserleri sayılabilir.[305]

Hansârî, Sellâr'ın İmâmiyye fukahasının önde gelenlerinden olduğunu belirttikten sonra gaybet döneminde Cuma namazının kılınmaması gerektiği şeklindeki görüşün ilk defa onun tarafından ileri sürüldüğünü belirtmiştir.[306]

Müfîd'in öğrencilerinden biri de Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hasan b. Hamza el-Caferî'dir. Cafer et-Tayyar'ın evladından olduğu için Caferî lakabıyla isimlendirilmiştir. Ebû Ya'lâ'nın iyi bir mütekellim ve fakih olduğu belirtilmiştir. Ayrıca onun Müfîd'in kızıyla evlendiği ve meclisindeki halefi olduğu da zikredilmiştir.[307]

---

302 Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 274.
303 Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 274-276.
304 Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 275.
305 Eserleri hakkında geniş bilgi için b. Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn,* III, 276-278.
306 Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât,* II, 370, rakam 224.
307 Necâşî, *Ricâl,* s. 333; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân,* VI, 506.

Müfîd'in öğrencilerinin bunlarla sınırlı olmadığı, kaynaklarda başka öğrencilerinin isimlerinin zikredildiği bilinmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:[308] Ahmed b. Ali b. Kudâme, Cafer b. Muhammed b. Ahmed ed-Dûristî, el-Hasan b. Ali en-Nîsâbûrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Fârisî, Ebü'l-Fevâris b. Ali b. Muhammed el-Fârisî, Ebü'l-Ferec el-Muzaffer b. Ali b. Hüseyin el-Hemedânî, eş-Şerîf Ebü'l-Vefâ el-Muhammedî el-Mevsilî, Ebû Şuca' Tâcü'l-mille Adudüddevle Ali b. el-Hasan b. Büveyh.[309]

E- ÇAĞDAŞLARIYLA DİYALOGU

Müfîd'in yaşadığı hicrî dördürcü ve beşinci asır, siyasi açıdan İslâm dünyasının parçalanıp çeşitli mahalli hanedanlıklara ayrıldığı ve -mezhepler arası çatışmalarda olduğu gibi- pek çok sosyal huzursuzluğun yaşandığ` bir dönem olsa da, kültürel açıdan İslâm kültür ve medeniyetinin oluşum sürecini tamamlayarak doruk noktasına ulaştığı bir devir olarak kabul edilmiştir. Bu asır, kimilerince İslâm dünyasının altın çağı, kimilerince de İslâm rönesansının gerçekleştiği bir devir olarak görülmüştür.[310] Nitekim İslâm coğrafyasının çeşitli hanedanlıklara bölünmesi, ilim ve kültür hayatının gelişmesine olumlu yönde tesir etmiş ve yeni fırsatlar sunmuştur. Birbirine rakip hanedanlıklar kurulması, yeni siyasî merkezlerin ortaya çıkmasına ve rakip hükümdarların ilim ve kültürü himaye etmede birbirleriyle yarışmasına sebep olmuş, âlim, şair ve filozoflar için geniş bir hareket sahası meydana getirmiştir. IV. ve V. asırlarda ilim adamlarını himaye eden hanedanların başında Büveyhîler, Gazneliler, Saffârîler,

---

308 Müfîd'in öğrencileriyle alakalı geniş bilgi için bk. Müfîd, *Cemel*, neşredenin girişi, s. 10-11; Fazlullah ez-Zencânî, *Ta'likât,* s. 250; Müfîd, *Mukni'a*, neşredenin mukaddimesi, s. 14-15; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, neşredenin mukaddimesi, s.15-16.

309 Adudüddevle, Müfîd'den İmâmiyye mezhebinin fıkıh anlayışına dair ders almıştır. (bk. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm,* neşredenin mukaddimesi, s.15-16)

310 Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti* adlı eserine "İslâm'ın Rönesansı" adını vermiştir. (Adam Mez, *a.g.e.,* s. 7-8. Ayrıca bk. Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *D.E.Ü.İlahiyat Fak. Der.,* Sayı XII, İzmir 1999, s. 60)

Hamdânîler, Fâtımîler ve Endülüs'teki Emevîleri saymak mümkündür.[311] Özellikle Büveyhîler, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlardır. Büveyhî hanedanlığının adem-i merkeziyetçi bir yapıda kurulmuş olması, Bağdat'ın dışında başka kültür merkezlerinin ortaya çıkmasına imkan vermiştir. Rey, İsfahan, Şiraz ve Hemedan'daki Büveyhî emirleri ile onların vezirlerinin sarayları, ilim ve kültürün himaye edildiği, farklı ilim dallarında ün yapmış âlim ve ediplerin bir araya geldiği, seviyeli ilmî münazaraların yapıldığı merkezler haline dönüşmüştür. Hanedanların, ilmî ve siyasî sebepler yanında, bir bakıma kendi reklamlarını yapmak ve böylece prestij ve itibar kazanmak için de ilim adamlarına önem vermeleri, manen ve maddeten onları desteklemleri, kitap yazmaları için onları teşvik etmeleri fevkalade bir telifatın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Müfîd'in yaşadığı bu dönemdeki ilmî ve kültürel hareketliliğin ne denli büyük bir seviyeye ulaştığın`anlayabilmemiz için onun çağdaşı olan bazı önemli isimleri hatırlatmayı yetirli görüyoruz.

Müfîd gibi kelâmcı özelliği ağır basan Eş'arî kelamcısı Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Mûtezilenin büyük kelamcısı Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) yanı sıra Hanefî mezhebinin önemli fakihi el-Cessâs[312] (ö. 370/981), büyük Şafiî fakihi Ebû Hamid el-İsferâyînî[313] (ö.

---

311 İlim ve kültürün gelişmesinde, ilim adamlarının ilgi ve alaka görmesinde İslâm dünyasındaki parçalanmışlığın olumlu katkılarıyla alakalı olarak bk. Muhammed Züheyrî, *el-Edeb fî zıllî Benî Büveyh,* Kahire 1949, s. 118 vd. Ayrıca bk. Ahmed Güner, a.g.m., s. 60-61.

312 Asıl adı Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî olmakla birlikte mesleğinden dolayı Cessâs (kireççi) lakabıyla şöhret bulmuştur. Yaşadığı dönemde Bağdat'ın en önemli Hanefî fakih ve müfessiri olarak kabul edilmiştir. Akılcı yorumlarıyla dikkat çekmiş, hatta bu özelliği sebebiyle Mûtezile mezhebinden olduğu bile söylenmiştir. Büveyhîler devrinde kendisine iki defa başkadılık görevi teklif edilmesine rağmen devlet hizmetinden uzak durmuştur. (Hakkında geniş bilgi için bk. Mevlüt Güngör, "Cessâs", *DİA,* VII, 427-428)

313 Ebû Hâmid el-İsferâyînî, döneminin önemli Şafiî fakihlerindendir. Ebü'l-Hasan İbnü'l-Merzübân ve Ebü'l-Hasan ed-Dârekî'den (Müfid, bu şahıs ile münazara etmiştir, (bk. el-Fusûl, s. 163)) Şafiî fıkhı okudu. İlmî ihatası sebebiyle bazıları onu, asrın müceddidi saydılar. Halife Kadir-Billah ve Büveyhîler nezdinde büyük itibar sahibi idi. Büveyhî veziri Fahrü'l-Mülk'ün onun derslerini dinlemek üzere mescidine geldiği belirtilmiştir. (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 112-113) H. 398 yılında İbn Mes'ud mushafının bulunduğu gerekçesiyle Şiîlerle Sünnîler arasında zuhur eden olaylara Müfîd gibi onun adı da karışmış ve bu sebeple bir müddet Bağdat'tan uzaklaşmak zorunda kalmıştır. (bk. Saffet Köse, "İsferâyînî, Ebû Hâmid", *DİA,* XXII, 514)

406/1016), siyaset ve devlet idaresiyle alakalı olarak önemli çalışmalar yapmış olan el-Mâverdî[314] (ö. 450/1058), ayrıca Bîrûnî[315] (ö. 453/1061) ve İbnü'l-Heysem[316] (ö. 432/1040) gibi pozitif bilimciler, İbn Sinâ[317] (ö. 428/1037), Ebû Süleyman es-Sicistânî[318] (ö. 380/990), Ebü'l-Hasan el-Âmirî[319] (ö. 384/994) gibi felsefeciler, Ebû Hayyan et-Tevhîdî[320] (ö. 414/1023), İbn Miskeveyh[321] (ö. 421/1030), büyük şair

314 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, siyaset ve ahlak nazariyeleriyle tanınan önemli bir Şafiî fakihidir. Abbasî halifeleri nezdinde büyük itibarı vardı. Kaim-Biemrillah tarafından birkaç defa Büveyhî emirlerine elçi olarak gönderilmişti. (bk. Cengiz Kallek, "Mâverdî", *DİA,* XXVIII, 180-186)

315 Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, astronmi, matematik, fizik, tıp, cografya, tarih ve dinler tarihi başta olmak üzere çeşitli alanlarda önemli eserler veren, Türk-İslâm ve dünya tarihinin en tanınmış ilim adamlarından biridir. (Hakkında geniş bilgi için bk. Günay Tümer, "Bîrûnî", *DİA,* VI, 206-215)

316 Ebû Ali Muhammed b. el-Hasan b. el-Hasan el-Basrî el-Mısrî, optiğin gelişmesine yaptığı önemli katkılarıyla tanınan ortaçağın en büyük fizikçisi, aynı zamanda matematikçi ve filozoftur. Bağdat, Basra Mısır gibi önemli İslam kültür merkezlerinde bulunmuştur. (bk. Hüseyin Gazi Topdemir, "İbnü'l-Heysem", *DİA,* XXI, 82-87)

317 Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillah b. Ali b. Sînâ, İslam Meşşâî okulunun en büyük filozofu ve aynı zamanda Ortaçağ tıbbının önde gelen temsilcisidir. İbn Sînâ, Rey ve Hemedan'da Büveyhî emirlerinin hizmetinde bulunmuş, Şemsu'd-Devle'nin de bir müddet vezirliğini yapmıştır. (Hakkında geniş bilgi için bk. İbn Sînâ md. *DİA,* XX, 319-358)

318 Ebû Süleyman Muhammed b. Tahir es-Sicistânî el-Mantıkî, hem Adududdevle'nin hem de Samsamüddevle'nin veziri İbn Sa'dan'ın yakın alaka ve desteğini görmüştür. (bk. Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmta',* I, 30-31)

319 Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Âmirî, Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yetişmiş, Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde büyük ün yapmış olan bir İslam filozofudur. Bağdat ve Rey'de bir müddet bulunmuş, ilmî münazaralara katılmıştır. (Hakkında geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *DİA,* III, 68-72)

320 Ebû Hayyan Ali b. Muhammed b. Abbas et-Tevhîdî, Arap nesir sanatının en büyük temsilcilerinden sayılır. Aynı zamanda felsefe ve tasavvufla da ilgilenmiştir. Müfîd'in hocası da olan Ali b. İsâ er-Rummânî'den ders almıştır. Büveyhî vezirlerinin himayesinde hizmette bulunmuştur. (Hakkında geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Ebû Hayyan et-Tevhîdî", *DİA,* X, 155-156)

321 Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub b. Miskeveyh el-Hâzin, önemli bir ahlak âlimi ve filozofudur. Irak Büveyhî veziri Mühellebî'nin yakınında bulunmuş, onun nedimi olmuş daha sonra Rey Büveyhî veziri İbnü'l-Amîd'e yedi yıl hizmet etmiştir. Ondan bahseden kaynaklar, pek çok eser telif ettiğini bildirmektedir. (Hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *DİA,* XX, 200-208)

el-Mütenebbî[322] (ö. 354/965), Ebû Talib el-Mekkî[323] (ö. 386/996), İbn Nedîm[324] (ö. 385/995) ve İbn Şazan el-Bağdâdî[325] (ö. 425/1034) ve Abdülkahir el-Bağdâdî[326] (ö. 429/1037-38) gibi âlimler dikkat çekmektedir. Ayrıca bu dönemde önemli Şiî-İsmailî âlimlerden olan Kâdî Nu'mân (ö. 364/974) ve Hamîdüddîn Kirmânî'yi[327] (ö. 411/1020) de saymak mümkündür.

Müfîd'in çağdaşlarını, yaşadığı dönemdeki ulemayı ve Bağdat'ın ilmî ve kültürel hayatını yansıtması bakımından müellifimizin çağdaşlarıyla yaptığı ilmî münazaralar önem arz etmektedir. *el-Fusûlu'l-Muhtare* adlı eseri dikkatle tarandığında burada ismini vermeksizin pek çok Mûtezilî âlimle tartıştığı görülmektedir. Örneğin bir yerde "bazı Mûtezilî kelamcılar",[328] başka bir yerde "Mûtezileden birisi"[329] ve "Mûtezilî kelamcılardan bir topluluk"[330] şeklinde isim belirtmeksizin Mûtezilî âlimlerle yaptığı tartışmaları zikretmiştir. Bundan başka –yukarıda da belirtildiği üzere- Müfîd'in Kadî Abdülcebbâr ile münazara ettiği ve bu sebeple

---

322 Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin el-Mütenebbî, dil ve edebiyat sahasında önemli âlimlerden biridir. Büveyhî emiri Adududdevle'nin yanında bulunmuş ve ona hizmet etmiştir. (Hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 162-169)

323 Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, meşhur bir mutasavvıftır. (Hakkında geniş bilgi için bk. Bilal Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA,* X, 239-240)

324 Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak b. Muhammed en-Nedîm, *el-Fihrist* adlı eserin müellifi olup biyografi sahasında ün yapmıştır. Müfîd'in çağdaşı olup eserinde onu tanıdığını ve ilmine hayran kaldığını ifade etmiştir. (Hakkında geniş bilgi için bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbnü'n-Nedîm", *DİA,* XXI, 171-173)

325 Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Bezzâz el-Bağdâdî, itikadda Eş'arî, fıkıhta Hanefî olmayı tercih etmiş önemli bir hadis âlimidir. (Hakkında geniş bilgi için bk. Ali Toksarı, "İbn Şâzân el-Bağdâdî", *DİA,* XX, 369-370) Müfîd, İbn Şâzân ile birlikte İbnü's-Semmâk'tan hadis dinlemişlerdir. (bk. Nuri Topaloğlu, "İbnü's-Semmâk, Ebû Ali", *DİA,* XXI, 204)

326 Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, Eş'ariyye'nin meşhur kelamcılarından olup, mezhepler tarihi sahasında önemli eserler bırakmıştır.(Hakkında geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdülkahir el-Bağdâdî, *DİA,* I, 245-247)

327 Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillah el-Kirmânî, önemli bir İsmailî dâîsidir. Hayatı ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bk. Farhad Daftary, "Hamîdüddîn Kirmânî", *DİA,* XXVI, 63-64.

328 Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtare*, s. 82.

329 Müfîd, *a.g.e.*, s 51.

330 Müfîd, *a.g.e.*, s. 86.

Büveyhî emirinin övgü ve iltifatına nail olduğu bildirilmiştir.[331] Hatîb Bağdâdî, Müfid'in Kâdî Ebû Bekir el-'Umânî el-Mûtizilî ile Nakîb Ebü'l-Hasan el-Umerî'nin[332] meclisinde tartıştıklarını nakletmiştir.[333] Ayrıca Müfîd, Ebû Mansûr el-Merzübânî'nin meclisinde Ebû Bekir b. Seraya[334] ile tartışmıştır.[335] Yine hocası Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî ile fedek arazisinin miras olarak Hz. Fatıma'ya verilmesi konusunda bazı yöneticilerin huzurunda tartışmışlardır.[336]

Müfîd, Zeydiyye, İsmailiyye, Mürcie ve Mücebbire'den bazı kimselerle de münazara etmiştir.[337] Ancak bunların kimlikleri konusunda bilgi sahibi değiliz. Diğer taraftan –aşağıda da belirtileceği üzere- çağdaşı Ebû Bekir el-Bâkıllânî ile birkaç sefer münazara etmiştir.[338] Bunlardan başka Müfîd, Kerh kadısı ve aynı zamanda önemli bir Şafiî fakih olan Ebû Bekir ed-Dekkâk[339] ile de Nakîb Ebü'l-Hasan el-Umerî'nin meclisinde tartışmıştır.[340] Yine meşhur Şafiî fakihi Ebü'l-Kasım ed-Dârekî[341] (ö.

---

331 bk.Şusterî, *Mecâlisu'l-Mü'minîn*, I, 464-465; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VI, 159; Yusuf Behrânî, *Lü'lüetü'l-bahreyn*, s. 361-62.

332 Bu şahıs, Şerif Murtazâ ve Radî'nin babaları olan Ebû Ahmed'in 369/979 yılında Adududdevle tarafından görevinden uzaklaştırılması akabinde dört yıllık bir süre için nakiplik makamına getirilmişti. Adudududdevle'nin ölümünden sonra Ebû Ahmed el-Mûsevî tekrar eski görevine getirilmiştir. (bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 268-269; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 710; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XI, 295)

333 Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, X, 300. Ayrıca bk. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 30.

334 Bu şahıs, Mûtezilenin önemli bir kelamcısı ve fakihidir. (bk. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, II, 321-322; Zehebî, *Tarihu'l-İslam* (h. 351-380), s. 666-667)

335 Müfîd, *a.g.e.,* s. 120; M. Rıza Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye,* s. 267.

336 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 331-336.

337 bk. M. Rıza Caferî, *a.g.e.,* s. 269-271.

338 Müfîd, Bâkıllânî ile Hz. Ali'nin imâmeti konusunda farklı mekanlarda tartışmıştır. (bk.Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtare*, I, 53-55; a. mlf., *İddedü resail*, s. 181-182; ayrıca bk. Şusterî, *Mecâlisu'l-mü'minîn*, I, 467-468; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VI, 159-160)

339 Muhammed b. Muhammed b. Cafer (ö. 392/ 1002), İbnü'd-Dekkâk ismiyle meşhur olmuştur. Müfîd'in çağdaşı olan bu âlim, önemli bir Şafiî fakih olup eserleri mevcuttur. (Hakkında bilgi için bk. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 229-230; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 36; İbnü'l-Esir, *a.g.e.,* IX, 171)

340 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 30.

341 Hakkında geniş bilgi için bk. Hatîb Bağdâdî, *a.g.e.,* I, 463-465; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 314; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nubela,* XVI, 404-406; İbn Kesir, *el-Bidâye,* XI, 304.

375/986) ile münazara etmiştir.[342] Hanefi fakihlerinden ise Nesefî adıyla meşhur olan Ebû Cafer el-Irâkî[343] (ö. 414/1023) ile ayakların mesh edilmesi konusunda tartışmıştır. Bu tartışmanın neticesinde *Kitabu mes'ele fi'l-mesh 'ale'r-ricleyn* adlı risalesini kaleme almıştır. *el-Fusûlu'l-muhtara'*de verilen bilgilerden hareketle Müfîd'in Kâdî Ebû Bekir Ahmed b. Seyyar[344] (ö.368/978), Ebû Amr eş-Şatavî el-Mûtezilî[345] ve Kadî Ebû Muhammed en-Nu'manî el-Mûtezilî[346] , Ebü'l-Ferec el-Versânî[347] (ö. 372/983) ile de tartıştığı anlaşılmaktadır. Bu durum, Müfîd'in ilim meclislerine devam ettiğini, dönemindeki seçkin zevatı ziyaret ettiğini, hangi mezhebe mensup olursa olsun onlarla oturup müzakerede bulunduğunu göstermektedir.

Müfîd'in yaşadığı asır, İslâmî ilimler sahasında telifatın yoğun olduğu bir dönemdir. Onun çağdaşları arasında Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi mümtaz şahsiyetlerin bulunması da bu durumu teyit eder mahiyettedir. Bu üç âlim, yaşadıkları çağa damgalarını vurmaları ve sonraki nesilleri etkilemeleri açısından dikkat çekicidir. Zira yaşadıkları dönemde mezheplerinin lideri olmuş bu üç âlim, siyasî ve dinî açıdan en üst seviyeye kadar yükselmiş, ilim dünyasında büyük itibar görmüşlerdir. Ancak çağdaşlarıyla mukayese ettiğimizde Müfîd'in farklılığı kendini göstermektedir. Örneğin Bâkıllânî, Eş'ariyye mezhebinin gelişim aşamalarına baktığımızda geçiş döneminin önemli bir âlimidir. Kâdî Abdülcebbâr ise Mûtezilenin gelişimini tamamladığı bir dönemde, neredeyse son tabakasında bulunan velut bir âlimdir. Müfîd'e geldiğimizde, her ne kadar kendinden önce Şiî-İmâmî gelenekte önemli âlimler varsa da o, Usûlî anlayışın ve Şia içindeki farklılaşmanın başlamasına liderlik etmesi bakımından fevkalade önemli bir mevkie sahiptir. Zira o, kendinden önceki ahbarî anlayışın yetersizliğini ortaya koyarak mezhebî meseleleri çözümlemede yeni bir metot arayışı

---

342 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 163, 165.

343 Hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 162; İbnü'l-Esir, *el-Kâmîl,* IX, 334; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 17; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 424.

344 bk. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 18. Ayrıca bk. Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye,* s. 275.

345 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 26.

346 bk. Müfîd, *a.g,e., s.* 30, 164.

347 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 12-14.

içine girmiş ve geçici tedbirlerden ziyade bakış açısını değiştirmeyi amaçlamıştır. Örneğin Bâkıllânî, Eş'ariyye ekolü içinde var olan malzemeyi tasnif etmiş ve Eş'arîliği daha sistematik bir hale sokmuştur. Kâdî Abdülcebbâr ise, Mûtezilenin kemale ulaştığı bir dönemde yetişmiştir. Ortaya koyduğu telif eserlerin çokluğuyla ön plana çıkmıştır. Halbuki Müfid, getirdiği yeniliklerle İmâmiyye içinde yeni bir anlayışın kapısını aralamıştır. Müfîd'i ve Şia içindeki konumunu daha iyi anlayabilmek için bu iki âlim ile Müfîd arasında mukayeseler yapmak faydalı olacaktır. Bu itibarla aşağıda, Müfid'in çağdaşı olan bu iki âlim hakkında kısaca bilgi verilip Müfid ile diyaloglarına ve bazı görüşlerinin mukayesesini yer verilmiştir.

1- Ebû Bekir el-Bâkıllânî

Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), babası veya dedelerinden biri bakla ticaretiyle meşgul olduğundan İbnü'l-Bâkıllânî künyesiyle anılmasına rağmen zamanla Bâkıllânî şeklinde şöhret bulmuştur. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 330 (941-942) yılı civarında doğduğu sanılmaktadır.[348] Ukbera ve Bağdat'ta kadılık, Sağr'da başkadılık yaptığı için "kâdî" unvanıyla meşhur olmuştur. İlk tahsilini Basra'da yapmış ve İmâm Eş'arî'nin öğrencilerinden kelam okumuştur. Gençlik yıllarında daha iyi bir eğitim almak için Bağdat'a gitmiş ve orada ünlü âlimlerden ders almıştır. H. 350-360 yılları arasında Bağdat'ta hadis ve usûl dersleri okuduğu bildirilmiştir.[349] Öğrenimini tamamladıktan sonra Basra'ya dönmüş ve Basra camiinde ders vermeye başlamıştır. Büveyhî hükümdarlarından Adududdevle'nin (ö. 372/983) daveti üzerine, çeşitli mezheplere mensup âlimlerle tartışmaların yapılacağı meclislere Ehl-i sünnet temsilcisi olarak katılmak için Şiraz'a gitmiştir. Adududdevle'nin huzurunda Mûtezilenin Bağdat ekolüne mensup âlimlerinden Ebü'l-Hasan el-Ahdeb, Ebû İshak en-Nusaybînî, Şia'dan İbnü'l-Muallim/Şeyh Müfîd, Şafiilerden Ebü'l-Ferec İbn Tarar ile ru'yetullah, insanın fiilleri, kadının İslam dinindeki yeri gibi değişik kelâmî ve fıkhî konularda münazaralar

348 Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA,* IV, 531.
349 Halim Sabit Şibay, "Bâkıllânî", *İA,* II, 253.

yapmış ve büyük başarı göstermiştir. Şiî ve Mûtezilî fikirlerin hakim olduğu Adududdevle'nin sarayına Eş'ariliği savunmak üzere davet edilen Bâkıllânî'nin bu ilmî tartışmalardan sonra şöhretinin arttığı görülmektedir. Nitekim Adududdevle, Şiî olmasına rağmen Bâkıllânî'yi oğlu Simnânüddevle'yi yetiştirmekle görevlendirmiştir. Bundan sonra Bâkıllânî, Adududdevle'nin yanında kalmış, onunla birlikte 371 yılında Bağdat'a girmiş ve hayatını orada sürdürmüştür. Hükümdarın arzusuyla Bizans'a gönderilen heyetin başkanı olarak İstanbul'a gitmiş ve burada başarılı görüşmeler yapmıştır. Sünnîliğin savunucusu olan Bâkıllânî'nin hem Büveyhî emirleriyle hem de Abbasî halifeleriyle iyi ilişkiler içinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Halife el-Kâdir-Billah, Fâtimîlerin tesirini azaltmak ve Musul, Kûfe ve Ambar'da hutbelerin kendi adına okunmasını sağlamak maksadıyla Bâkıllânî'yi Büveyhî emiri Bahauddevle'ye elçi olarak göndermiş ve bu hususlarda yardımcı olmasını istemiştir. Yine Kâdir Billah, Fâtimîlerin nesebiyle alakalı tartışmalar sırasında Şerîf Radî'nin bir şiirinde Fâtimî halifelerinin nesebinin Ehl-i Beyt'e dayandığını ifade etmesi üzerine çok kızmış, durumu düzeltmek üzere Bâkıllânî'yi Şerîf Radî'nin babasına elçi olarak göndermiştir.[350] Ayrıca Bâkıllânî, yaşadığı dönemde ciddî bir problem teşkil eden batınî fikirlerle mücadele etmiş; propaganda faaliyetlerini Bağdat'a kadar yayan Bâtinîlerin görüşlerini çürütmek maksadıyla *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye* adlı eserini kaleme almıştır. 403/1013 yılında Bağdat'ta vefat eden Bâkıllânî'nin kaynaklarda zikredilen pek çok eseri bulunmaktadır. *et-Temhîd; el-İnsaf; Menâkıbü'l-e'imme; el-İntisar; İ'câzu'l-Kur'an; el-Beyân* bunlardan bazılarıdır.[351] Kaynaklarda Bâkıllânî'nin tıpkı Müfîd gibi büyük ders halkaları halinde ders okuttuğu belirtilmiştir. Nitekim Bağdat'ta Mansur Camiinde büyük halkalara ders verdiği ve verdiği dersler arasında İmâm Eş'arî'nin *el-Lum'a* adlı eserini de okuttuğu kaydedilmiştir.[352]

---

350 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 118-119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 24-27.

351 Eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Gölcük, "Bâkıllânî, *DİA,* IV, 534-35; Şibay, "Bâkıllânî", *İA,* II, 253-257; R.J. McCarthy, "al-Bâkıllâî", *EI2,* I, 958; Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 30-38.

352 Kâdî İyaz, *Tertîbu'l-medarik,* s. 242*;* Zehebî, *Tarihu'l-İslam,* 401-420 yılı olayları, s. 89; Gölcük, a.g.m., IV, 531.

Bâkıllânî'nin yaşadığı bu dönemde mezhepler arası ihtilafların ve çekişmelerin hat safhada olduğu, karşılıklı reddiyelerin yazıldığı bilinmektedir. Nitekim Bâkıllânî, eserini atfettiği Emir Adududdevle'ye sevgi ve övgülerini dile getirdiği *et-Temhîd fi'r-redd 'ale'l-mulhide ve'l-muattıle ve'l-havaric ve'l-Mûtezile* adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır. Yine Bâkıllânî, *el-İntisar li sihhati nahvi'l-Kur'an ve'r-redd alâ men nakalehu'l-fesad bi ziyade ev nuksan* adlı eserlerinde elde mevcut Kur'an-ı Kerim'in fazlalık veya noksanlık gibi bir tahrif içermeksizin Alah'tan geldiği şekliyle muhafaza edildiğini açıklamıştır. Bu durum, Şiî-Sünnî çatışmalarına da kaynaklık eden *tahrifu'l-Kur'an* tartışmalarıyla da yakından alakalı olduğu açıktır.

İfade edildiği üzere, Müfîd'in yaşadığı bu asırda emir ve vezirlerin saraylarında meclisler düzenlenir ve ilmî tartışmalar yapılırdı. Bu ilmî tartışmalarda Ehl-i Sünneti savunacak yeterli bir âlim bulunmaması sebebiyle Bâkıllân Basra'dan davet edilmişti. Bâkıllânî, İbnü'l-Muallim'in de bulunduğu bazı ilim meclislerinde münazaralara girmiş, Sünnî anlayışı dile getirmiştir. Müfîd, eserlerinde Bakıllânî ile yaptığı tartışmalara zaman zaman yer vermiştir. Nitekim bunlardan biri şöyledir: Müfîd, Bâkıllânî'nin Cemel ashabının dini konumu hakkında; hem Hz. Ali'nin hem de Hz. Ayşe, Talha ve Zübeyr'in kendi içtihatlarıyla savaşmaya karar verdikleri görüşünde olduğunu belirtmiştir.[353] Dönemin en fazla tartışılan konularından biri hiç şüphesiz Cemel ve Sıffin savaşları ve burada ölen müslümanların dini konumudur. Özellikle Şiî âlimler, bu konuyu daha fazla gündemde tutmuşlar, böylece kendi haklılıklarını ispata çalışmışlardır. Bâkıllânî'nin dile getirdiği bu yaklaşım gerçekten anlamlıdır. Zira Bâkıllânî'nin burada Şiî-Sünnî ihtilafını azaltmak, aradaki sürtüşmeleri en aza indirmek, ayrıca sahabenin faziletine de halel getirmemek gibi bir gayesinin olduğunu anlaşılmaktadır. Böylece Bâkıllânî, her hangi bir tarafı tekfir etmeksizin bu eylemin içtihat ile olduğunu, hatalı dahi olsalar Allah indinde affedileceklerini söylemeye ve aradaki kin ve husumeti azaltmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

---

353 Müfîd, *el-Cemel*, s. 56-59.

Müfîd, kendi döneminde Eş'ariyye ekolünün lideri olan Bâkıllânî'ye reddiye mahiyetinde bazı eserler kaleme almıştır. Nitekim o, Hz. Ali'nin imâmetine dair kaleme aldığı *Mes'eletün uhrâ fi'n-nassi alâ Alî* adlı risalesinin girişinde risaledeki münazaranın Ebû Bekir el-Bâkıllânî ile aralarında vuku bulan bir münazara olduğunu belirtmiştir.[354] Ancak risalede yer ve tarih belirtilmediği gibi bu münazaraya kimlerin iştirak ettiği de açıklanmamıştır.[355] Bâkıllânî münazaranın başlangıcında Müfîd'e şu soruyu yöneltmiştir: "Emiru'l-Mümininin hilafetinin nas ile tayin edildiğini iddia edenlerin sayısının az veya çok olduğu konusunda ne dersiniz? Eğer onların az olduklarını söylerseniz, az bir kimsenin yalan üzere ittifak etmeleri kolay olur. Yok çok olduklarını söylerseniz niçin Ali, onlarla birlikte düşmanlarına karşı savaşmamıştır. Zira siz, şayet kendisine yardım edecek kimseler bulmuş olsa idi savaşacağını iddia etmektesiniz." Müfîd, Ali'nin nass ile tayin edildiğini iddia edenlerin sayısının çok olduğunu, dolayısıyla uydurma bir haberin bulunmadığını belirtir. Ancak o, şöyle bir akıl yürütür: Doğru bir haberi nakleden güvenilir, sika olan herkes savaşa uygun, savaşmaya hazır olmayabilir. Ayrıca dinî savaşlar erkeklerin çokluğuna bağlı değildir, maslahatın uygun olmasına bağlıdır. Nitekim Hz. Peygamber, 313 kişi olduklarında Bedir'de savaşmış, binlerce askeri olmasına rağmen Hudeybiye'de savaştan geri durmuştur. Bu itibarla Hz. Ali, dinî savaşların sayıya değil maslahata göre yapıldığını çok iyi bilmekte idi.[356] Böylece Müfîd, Hz. Ali'nin ilk üç halifeye karşı mücadele etmeyişini maslahatla izah etmiştir. Yine yer ve zaman belirtilmeden Bağdat'taki başka bir tartışmadan bahsedilmiştir. Mütekkellim, fukaha ve kadıların iştirak ettiği bu mecliste Müfîd, kıyas metodunun isabetli olmadığını açıklamakta ve kullanılmasının mahzurlarından bahsetmektedir. Mûtezilî âlimlerle tartıştığı bu konuya dönemin meşhur âlimi Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî de iştirak etmiş ve görüşlerini açıklamıştır.[357]

Müfîd'in hazır cevaplığı, zeka ve cedelinin üstünlüğünü göstermek

---

354 Müfîd, *Mes'eletün uhrâ fi'n-nassi alâ Alî,* s. 21.

355 Müfîd, *a.g.e.,* s. 21-26; ayrıca bk. Tabatabaî, *Hayatü'ş-Şeyh el-Müfîd*, s. 140.

356 Müfîd, *a.g.e.,* s. 23-24.

357 Müfîd, *el-Fusûlu'l-Muhtare,* s. 81-85.

üzere Şiî kaynaklarda Bâkıllânî'yle aralarında geçen bir tartışmaya yer verilmiştir. Buna göre Bâkıllânî, bir münazaradan sonra Müfîd'e "Hoca, senin de her kazanda bir kepçen var" demiş. Bunun üzerine Müfîd, "Ey Kadı, babanın mesleğini ne güzel örnek getirdin."[358] diyerek babasının mesleğinden hareketle ona cevap vermişti. Bu cevap üzerine oradakiler gülüşmüş ve Bâkıllânî mahcup olmuştur.[359]

Sünnî kaynaklar da ise Bâkıllânî'nin hazır cevaplılığı ve üstünlüğünü anlatmak üzere şöyle bir olay kaydedilmiştir. Bir gün Müfîd, öğrencilerine ders okuttuğu bir sırada kendilerine doğru gelen Bâkıllânî'yi göstererek "İşte şeytan size doğru geliyor" demiş. Bunu duyan Bâkıllânî ise "*Biz şeytanları kafirler üzerine gönderdik, onları (yerlerinden) oynatıp sürüyorlar*"[360] ayetini okuyarak ona cevap vermiştir.[361] Yani, eğer ben şeytan isem sizler de kafirlersiniz ve ben size gönderildim, demek istemiştir.

Sonuç olarak aynı şehirde ikamet eden Müfid ile Bâkıllânî'nin bir çok vesile ile karşılaştıkları ve ilmî münazaralarda bulundukları anlaşılmaktadır. Bâkıllânî'nin hem öğrencilik yıllarında, hem de 371 yılından itibaren Adududdevle ile birlikte Bağdat'a gelip yerleşmesi ve ömrünün geri kalan kısmını burada geçirmiş olması dikkate alınırsa, aynı dönemde Bağdat'ta yaşamış olan Müfid ile karşılaşmaları gayet tabii bir durumdur.

2- Kâdî Abdülcebbâr

Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), İran'ın Hemedan bölgesinin Esedâbâd mevkiinde takriben 320-325 (932-937) yılları arasında dünyaya gelmiştir.[362] İlk tahsilini memleketinde Şafii mezhebine mensup hocalarından yapmış, bilahare Basra'ya giderek Ebû

---

358 Burada Bâkıllânî'nin babasının mesleği olan baklacılığa işaret edilmekte ve "kazan" ile "bakla" arasında ilişki kurulduğu anlaşılmaktadır.

359 Hansârî, *Ravzâtü'l-cennat,* VI, 159.

360 Meryem 19/83.

361 bk. Hatîb Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*, V, 379; Kâdî İyaz, *Tertîb*, s. 246; Fihrî, Ahmed b. Yusuf, *Fihristü'l-Lübüllî*, (nşr. Yasin Yusuf Ebû Zîne), s. 54.

362 S.M. Stern, "Abd al-Djabbar b. Ahmad", *EI2*, I, 59-60; W. Madelung, "Abd al-Jabbar", *EIr.*, I, 116-118; Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA,* XXIV, 103.

Haşim el-Cübbâî'nin talebelerinden Ebû İshak İbrahim b. Ayyaş'tan (ö. 386/996) kelâm okumuştur. Buradan da Bağdat'a geçerek Ebû Haşim'in diğer öğrencisi ve aynı zamanda Müfid'in de hocası olan Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî'den (ö. 369/979) kelâm dersleri almıştır.[363] Bu iki hocası, onunla Cübbâîler arasında köprü vazifesi görmüştür. Büveyhîlerle iyi ilişkiler içinde olan Kâdî Abdülcebbâr, Müeyyiduddevle'nin danışmanı olmuştur. Daha sonraki dönemde vezir olan Sahib b. Abbad'ın daveti üzerine İsfahan'a gidip burada düzenlenen ilmî tartışmalara katılmıştır. Sahib'in vezareti döneminde Rey şehrinin baş kadılığına (Kâdi'l-kudât) atanmıştır. Ancak onun vefatı üzerine (ö. 385/995) Büveyhî emiri Fahruddevle'nin emriyle Kâdî Abdülcebbâr'ın malları müsadere edilerek başkadılık görevinden azledilmiştir. Abdülcebbâr'ın hayatının geri kalan kısmını Rey'de telif ve tedris faaliyetlerinde bulunarak geçirdiği bilinmektedir. Kaynaklar, onun 389/999 yılında hacca gittiğini, dönüşte bir miktar Bağdat'ta kaldığını ve hayatının sonlarına doğru bir yıl kadar Kazvin'de yaşadığını kaydetmektedir. Abdülcebbâr, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin ölümünden sonra (ö. 369/ 979-980) onun yerine geçmiş ve Mûtezilî çizgiyi sürdüren son temsilci olmuştur. Onun ardından gelen Mûtezilî âlimlerde ise Zeydî ve İmâmî kimlik ağır basmaktadır.[364] Kâdî Abdülcebbâr, 415/1025 yılında Rey şehrinde vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.[365] Onun öğrencileri arasında Basra ekolünün son temsilcilerinden Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. 460/1068), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 426/1035), İbn Metteveyh (ö. 469/1076) ve Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044)'yı saymak mümkündür.

Abdülcebbâr, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında altmışa yakın eser bırakmıştır, ancak bunların önemli bir kısmına ulaşılamamıştır.[366] Onun

---

363 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* (nrş. Abdülkerim Osman), neşredenin girişi, s. 17; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 206.

364 İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA,* XXIV, 105.

365 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Son Dönem Mûtezilesinin En Meşhur Kelamcısı Kâdî Abdülcebbâr, Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD,*IV (1986), s. 117-136; İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 205-208; Stern, "Abd al-Djabbar b. Ahmad", *EI2*, I, 59-60; Madelung, "Abd al-Jabbar", Eır., I, 116-118; Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA,* XXIV, 103.

366 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* neşredenin girişi, s. 13-36.

eserleri arasında *Müteşâbihu'l-Kur'an; Tenzîhu'l-Kur'an; Tesbîtü delâili'n-nübüvve; el-Muğnî ve Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserler ilk akla gelenlerdir.

Abdülcebbâr ile Müfîd'in Ebû Abdullah el-Basrî'den ders almış olmaları onların ortak yanlarından birini oluşturmaktadır. Nitekim Abdülcebbâr, 346/957 yılında Basra'ya giderek orada Ebû Haşim el-Cübbâî'nin öğrencisi Ebû İshak brahim b. Ayyaş'tan bir müddet ders okuduktan sonra Bağdat'a geçmiş ve burada Ebû Haşim Cübbâî'nin diğer öğrencisi olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin ilim halkasına girmiştir. Ancak onun hangi tarihler arasında Ebû Abdullah'ın öğrenciliğini yaptığı, bu zaman zarfında İbnü'l-Muallim ile karşılaşıp karşılaşmadığı bilinmemektedir. Bazı araştırmacılara göre, Abdülcebbâr ile İbnü'l-Muallim öğrencilikleri döneminden itibaren tanışıyorlardı.[367] Ancak kaynaklarda zikredilen İbnü'l-Muallim'e "müfid" lakabının verilmesiyle alakalı bir rivayette; o güne kadar Kâdî Abdülcebbar'ın İbnü'l-Muallim'i tanımadığı belirtilmektedir.[368] Ayrıca, İbnü'l-Muallim, ortaya koyduğu başarı sebebiyle Adududdevle'nin takdirini kazanmış ve hediyeler almıştır. Bu itibarla söz konusu olayın Adududdevle'nin iktidarı (367-372/978-983) döneminde ve

---

367 M. Rıza Caferî, *Kelam inde'l-İmâmiyye,* s. 255.

368 Nurullah Şusterî, *Mecâlisu'l-müminin,* s. 463-464; Hansârî, *Ravzatü'l-Cennat,* s. 159; Behrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn,* s. 361-362. Müfîd-Kâdî Abdülcebbâr diyalogunu göstermesi bakımından kaynaklarda zikredilen bu olay bize önemli bir bilgi vermektedir. "Bir gün, Kâdî Abdülcebbâr'ın Bağdat'taki meclisine, -meclisi her fırkaya mensup âlimlerle dolu olduğu bir sırada- Şeyh Müfîd gelir. O, henüz şöhretinin başlarındadır. Kâdî onun namını duymuş ancak henüz tanışmamıştır. Müf¤, söz konusu meclise gelip arka saflardan birine oturmuş ve tartışmaları dinlemeye başlamış. Bir müddet sonra ayağa kalkıp Kâdî Abdülcebbâr'a, Şia'dan büyük bir topluluğun rivayet ettiği "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır" şeklindeki haberin Gadîr-i Hum günü Hz. Peygamber tarafından ifade edildiğinin sahih ve müsellem olup olmadığını sormuş... Böylece aralarında Hz. Ali'nin imâmetinin nas ile tayini konusunda bir tartışma vuku bulmuş. Tartışmanın sonunda Kâdî, onun kim olduğunu sormuş ve ona iltifatta bulunup "müfîd" lakabıyla isimlendirmiş. Durum dönemin Büveyhî emiri Adududdevle'ye intikal etmiş, o da İbnü'l-Muallim'e çeşitli hediyeler vermiş...368 Ancak bu rivayet bazı problemler içermektedir. Öncelikle Kâdî Abdülcebbâr'ın Adududdevle zamanında Bağdat'ta bulunmadığı, bilahare h. 389 yılında hac farizasını yerine getirdikten sonra dönüşte bir yıl kadar burada ikamet ettiği bildirilmiştir. Bununla birlikte aynı hocanın gözde iki talebesinin birbirini tanımamış olması da uzak bir ihtimal olarak görülmektedir.

özellikle Adududdevle'nin Bağdat'ı almasından sonraki (h. 371) bir tarihte vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Şu halde Abdülcebbâr'ın h. 371-372 yıllarında Bağdat'ta bulunması gerekmektedir. Halbuki onun biyografisini veren kaynaklar 389/999 yılında hacca gittiğini ve dönüşünde bir yıl kadar Bağdat'ta kaldığını bildirmektedirler.[369]

Müfîd ile Abdülcebbâr'ın inanç sistemleri mukayese edildiğinde Müfîd'in asıl hareket noktasının imâmet meselesi olduğu, amacının imâmların masum olduklarını, bizzat nass ile tayin edildiklerini ispat etmek ve buna bağlı olarak Hz. Ali ve evladının imâmetini savunmak olduğu görülür. Buna yaparken Müfîd, seleflerinin sadece ahbarla yetinmiş olmasını tenkit etmekte ve bu konuda akla da önem verilmesine dikkat çekmektedir. İnsanların mutlaka bir imâma ihtiyaç hissettiklerini; imâmın insanlara yol gösterebilmesi için günah ve hatalardan korunmuş olmasının aklî bir gereklilik olduğunu; Hz. Peygamberin kendisinden sonra Ali'yi, o da evladını imâm olarak tayin ettiğini; on ikinci imâmın bir takım gerekçeler sebebiyle şu anda gaybette bulunduğunu; bu gaybetin yokluk anlamına asla gelmeyeceğini aklî delillerle izah etmenin yanında, naklî delillerle de desteklemiştir. Müfîd, nübüvvet ve imâmet meselelerini izah ederken Mûtezilenin aslah ve adâlet kavramlarını kullanmıştır. Allah'ın en iyi ve en güzeli yaratmak durumunda olduğunu; insanların maslahatı için onları lidersiz bırakmayacağını ve Peygamber gönderdiği gibi imâmlar da tayin ettiğini; Allah'ın böyle yapmasının hikmetinin bir gereği olduğunu vurgulamış ve bunu "lütuf doktrini" ile izah etmiştir. Ayrıca Müfîd, ric'at inancını savunmuş, Mehdî'nin zuhurunu, imâmların ve yakın dostlarının şefaat edeceklerini de ileri sürmüştür. Müfîd'in Mûtezilî anlayıştan etkilendiği konulardan biri de hiç şüphesiz imâmların bilgisi ve özellikleri meselesidir. Ona gelinceye kadar imâmlarla alakalı haberler sorgulanmaksızın kabul edilmekte ve onlara aşırı vasıflar izafe edilmekte idi. Müfîd ise, söz konusu ahbarı tamamen reddetmek yerine bu sıfatların imâmetin ayrılmaz parçaları olmadıklarını vurgulamış; imâmların her lisanı bilmesi, insanların zihinlerinden geçenleri okumaları şeklindeki ahbarın aşırılıklar ifade

369 Metin Yurdagür, a.g.m., s. 103.

ettiğini; gaybın sadece Allah tarafından bilinebileceğini ortaya koymuştur.

Kâdî Abdülcebbâr'ın sisteminin temelinde ise iki kavram dikkat çekmektedir. Bunlar tevhîd ve adalet kavramlarıdır. O, menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve vaîd, emir bi'l-maruf nehiy ani'l-münker prensiplerini adalet ilkesi içinde değerlendirmiş, zaman zaman da bunları ayrı ilkeler olarak vazetmiştir.[370] Şu halde Müfid'in öncelikle aklı kullanmak, ayrıca aslah ve lütuf prensipleri imâmet anlayışına uygulamak ve bu prensiplerle imâmetin gerekli olduğunu izah etmek hususlarında Mûtezilî anlayıştan etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira salah-aslah, lütuf, adalet gibi kavramlar Mûtezilî düşünce sisteminin temel unsurlarındandır.

F- AKADEMİK İLGİ ALANI ve ESERLERİ

Şeyh Müfîd, Şiî-İmâmî anlayışın rasyonelleşmesinde önemli bir görev üstlenmiş köşe taşlarından biridir. O, kendi mezhebî inancını izah etmek üzere muhtelif ebatta iki yüz kadar eser kaleme almış velût bir yazardır. Hakkında bilgi veren kaynaklar, onun "sâhibu't-tesânîf, kesîrü't-tesânîf" olduğuna mutlaka dikkat çekmiş ve eserlerinin çokluğuna atıfta bulunmuştur.[371] Bu eserler; masum imâmlar ve söylemleri, Kur'an'ın yorumu, temel Şiî akidelerin izahı, Şiî ulema da dahil olmak üzere muhaliflerin inanç ve görüşlerine karşı ortaya konulan polemik ve tartışmalar, Şiî fıkıh anlayışı vb. konuları içermektedir.[372]

Eserlerinden hareketle onun, yakın-uzak pek çok yerleşim merkezinde vekilleri bulunduğu söylenebilir. Zira farklı şehirlerdeki taraftarları cevaplandıramadıkları pek çok soruyu hocalarına gönderiyorlardı. Bu şehirler arasında Ukbera, Musul (Mevsil), Cürcan, Sağan, Meyyâfârikîn (Di-

---

370 Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, I, 168; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 122-123.

371 Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdat,* III, 231; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb fî ahbâri men zeheb,* V, 72; Mirza Abdullah Efendî, *Riyâdü'l-ulemâ,* V, 176-177; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân,* VI, 505-506; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, XVII, 345; a.mlf., *Duvelu'l-İslâm*, I, 216; 200; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî,* I/II, 310.

372 Ali Ridâ Naqawi, "Contribution of Shayhk al-Mufîd to the Development of Shi'i Jurisprudence" *Message of Thaqalayn,* vol. 1, no. 1, 1963, ss. 77-86, s. 77.

yarbekir), Dînever, Mâzenderân, Nişâbur, Rakka, Harezm, Mısır, Taberistan, Huzistan, Fars gibi İslâm dünyasının pek çok bölgesi bulunmakta idi.[373] Diğer taraftan Müfîd'in eserlerinde görülen ortak bir yön, mekan isimlerinin kullanılmış olmasıdır. Genellikle *"el-Mesâil..."* şeklinde başlayan eserleri, -örneğin *el-Mesâilu's-Sereviyye, el-Mesâilu's-Sağan, el-Mesâilu'l-Mazenderân* gibi söz konusu şehir halkının ya da oradaki Şiî temsilcinin Müfîd'e gönderdiği sorulara verilen cevapları içermektedir. Söz konusu sorular, kelâm ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen her sahasında olabiliyordu. Bu itibarla bazen aynı risâle içinde hem kelâmî hem fıkhî meseleler hem de hadis ve tefsirle alakalı konular bulunmaktadır. Bunlar, bir bakıma ihtiyaca binaen kaleme alınmış risâlelerdir. Sistematik olmalarına fazla dikkat edilmemiştir. Bu itibarladır ki, aynı bilgileri farklı risâlelerde görmek mümkündür. Ayrıca Müfîd'in eserlerinde şahıs isimlerinin de önemli bir yer tuttuğu görülür. Bu durum, mekandan ayrı olarak, soruları gönderen Şiî temsilcinin ismine hitaben ya da muayyen bir şahsın belli bir görüşüne reddiye olarak yazılmış olmalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.[374]

Müfîd'in eserleri, kendinden önceki ulemanın fikirlerini bize ulaştırmaları açısından da önem arz etmektedir. Örneğin Nevbahtîler, Şiî-İmâmiyye içinde önemi bir konuma sahip olmalarına rağmen eserleri ve kelâmî görüşleriyle alakalı telifleri günümüze ulaşmamıştır. Ancak Müfîd'in *Evâilü'l-makâlât* gibi bazı eserlerinde Nevbahtîlerin görüşleriyle alakalı değerli açıklamalar bulunmaktadır. Bir bakıma Nevbahtîlerin görüşlerini onun eserlerinden hareketle sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek mümkündür. Müfîd'in eserlerinin ana hedefi, başta Hz. Ali olmak üzere, imâmların üstünlüklerinin ortaya konulması ve diğer İslâmî ekollerce ileri sürülen iddialara karşı Şiî-İmâmî anlayışı savunmaktan ibarettir.

Müfîd'in, hem kendi mensuplarının sorularına cevap vermek hem de hasımlarının itirazlarını cevaplandırmak üzere kaleme aldığı risâleler ve-

---

373 W. Madelung, "Mufid", *EI2,* VII, 312.

374 Konuyla alakalı örnekler için bu eserin "Reddiyeler" bölümüne bakılabilir.

ya reddiyelerin önemli bir kısmı bugün mevcut değildir. Onun eserleri hakkındaki bilgilerimiz, öncelikle öğrencisi Necâşî'nin (ö. 455/1063) Şiî âlimlerine tahsis ettiği biyografisine dayanmaktadır. O, Müfîd'in eserlerinin tam bir listesini bu eserinde vermiştir.[375] Şayet Necâşî'nin bu listesi olmasa idi eserlerinin pek çoğunun ismi bilinemeyecekti. İkinci önemli kaynağımız ise Müfîd'in diğer öğrencisi Şeyhu't-Tâife diye de bilinen Ebû Cafer et-Tûsî'nin (ö. 459/1067) *el-Fihrist* adlı eseridir. Burada Ebû Cafer et-Tûsî, sadece hocasından okuduğu veya dinlediği eserlerin isimlerini kaydetmiş, bu sebeple Müfîd'in bütün eserlerini zikretmemiştir.[376] Bunlara ilaveten İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192), *el-Meâlimu'l-Ulemâ* adlı eserinde verdiği bilgiler de önemlidir.[377] Bu üç kaynak Müfîd'in eserleri hakkında bilgi edinebileceğimiz temel kaynaklardır. Sonraki dönem kaynakların, bu hususta verdikleri bilgilerin hemen hepsinin bu üç temel kaynakta zikredilen bilgilere dayandığı söylenebilir. Örneğin Yusuf el-Behrânî, Necâşî'nin listesine dayanarak Müfîd'in eserlerinin tam bir listesini nakletmiştir.[378] Vahid Akhtar, Necâşî'nin *Ricâl*i ile Ebû Cafer et-Tûsî'nin *Fihrist*inde zikredilen eserleri mukayese ederek Müfîd'e atfedilen eserlerin bir listesini çıkarmıştır. Akhtar, Müfîd'in bazı eserlerinin farklı isimlerle tekrarlandığını belirterek Mcdermott'un ortaya koyduğu listeyi tashih etmiş ve Müfîd'e atfedilen eserlerin sayısının 172 olduğunu tespit etmiştir.[379] Seyyid Hasan el-Mûsevî ise, Ağa Büzürg'un *ez-Zerî'a* isimli eserinden hareketle Müfîd'in 194 eserini zikretmiştir.[380] Bununla birlikte buradaki asıl problem hangi eserlerinin günümüze kadar ulaştığı meselesidir. Fuat Sezgin, kütüphane kataloglarından yaptığı araştırmaya göre 24 eserin ismini zikrederken,[381] Müfîd'in hayatı ve eserleri konusunda bir

---

375 Necâşî, *Ricâl,* s. 328-330.

376 Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 190-191.

377 bk. İbn Şehrâşûb, *Mealimu'l-ulema,* s. 113-114.

378 Yusuf el-Behrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn,* s. 367-372.

379 Wahid Ahktar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkerb,* s. 88-93. krş. Marcinkovsky, "Selected Aspects of the Life and Works of al-Shaykh al-Mufîd", s. 44-45.

380 bk. Şeyh Tûsî, *Tezhîbu'l-Ahkam,* (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî), neşredenin girişi, s. I, 22-31.

381 bk. Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî,* I/II, 310-314.

makale telif eden Şeyh Muhammed Hasan el-Yâsîn Müfîd'in 31 eserinin neşredildiğini belirtmektedir.[382]

Şeyh Müfîd'in ölümünün bininci yılı anısına Kum'da 1413/1994 yılında düzenlenen uluslar arası sempozyumda, bu âlimin eserlerine ulaşmayı ve araştırma yapmayı kolaylaştırma amacıyla telifatının silsile halinde yayınlanması fikri taraftar bulmuş, böylece İslâm kültür tarihi ve Arap düşüncesine büyük katkıları olan bu kıymetli âlimin eserlerinin ihya edilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda *Dâru'l-Müfîd Yayınevi* Şeyh Müfîd'in kırk altı eserini bir silsile halinde (Kum 1414/ 1993) yayınlamayı başarmıştır. Biz bu çalışmamızda büyük oranda *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* baskısını kullandık. Müfîd'in eserlerini –araştırmacılara kolaylık olması bakımından- Kelam, Tarih ve Biyografi, Fıkıh, Hadis ve Tefsir başlıkları altında tasnif etmeyi uygun gördük. Bunu yaparken matbu eserleri hakkında ayrıntılı bilgi vermeyi amaçladık. Elimizde bulunmayan ve biyografik kaynaklardan öğrenebildiğimiz eserlerinin isimlerini zikretmekle yetindik. Müfîd'in eserlerinin belirlenmesinde öğrencileri Necâşî ile Şeyh Tûsî'nin, ayrıca İbn Şehrâşûb'un listelerini esas aldık ve dipnotlarla yerlerini göstermeye çalıştık. Bunlara ilaveten Necâşî'nin listesini alfabetik olarak düzenleyen Mcdermott ve Vahid Akhtar'ın listerindeki açıklamalardan da faydalandık.

1- Kelâm

Şeyh Müfîd'in kelâm sahasında ortaya koyduğu eserler, Şiî teolojinin köşe taşları kabul edilmiş ve son bin yılın resmi çalışmaları olarak değerlendirilmiştir.[383] Yukarda da belirtildiği üzere Müfîd öncesi Şiî-İmâmî düşüncede ahbarı esas alan ve onu nakletmekle yetinen Ahbariyye hareketi etkiliydi. Bu hareket, gaybetten sonra uzun bir müddet Şiî ilim merkezlerinde söz sahibi olmuştur. Ancak kelâmî meselelerin tartışılmaya başlan-

382 McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid,* s. 26'dan naklen M. Hasan al-Yasin, "Muhammad b. Muhammad b. al-Nu'man al-Shaikh al-Müfîd", *Majallat al-Balagh* (Baghdad), 3 (1970), s. 13-14.

383 Ali Khamenei, "The Role of al-Shaykh al-Mufid in the Development of Shi'i Fiqh and Kalam", s. 25-27.

ması ile birlikte tesirini yavaş yavaş kaybetmiştir. Bunda, gaybetin uzaması ve on ikinci imâm etrafında ileri sürülen şüphelerin büyük rolü olmuştur. Özellikle Zeydî ve Sünnî âlimler, gaybetin uzamasıyla birlikte İmâmiyye'ye şiddetli tenkitler yöneltmişlerdir. Bunun neticesinde Şiî ulema, sadece ahbarın nakledilmesiyle bu tür itirazlara cevap verilemeyeceğini anlamış, aklî delillerden faydalanmak suretiyle kendi inanç sistemlerini savunmak durumunda kalmıştır. Bu değişikliği ilk defa belirgin bir şekilde Müfîd'in eserlerinde görmemiz mümkündür. O, İmâmiyye kelâmını rasyonel bir şekilde ilk defa ortaya koyan ve akılcılığıyla dikkat çeken bir âlimdir. Kelâm metodunu seleflerine göre çok iyi kullanan Müfîd, bu konuda bir çığır açmış ve öğrencileri onun yolunu takip etmiştir.[384]

Çağdaşı İbn Nedîm, ondan bahsederken "Yaşadığımız dönemde İbnü'l-Muallim Ebû Adullah, Şiî kelâmcıların lideri idi. O, kendi mezhebine göre kelâm ilminde tebarüz etmişti..."[385] diyerek Müfîd'in kelâmcılığına işaret etmiştir. Nitekim öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî de onu bir kelamcı olarak tanıtmıştır.[386] Gerçekten onun eserlerine bakıldığında itikâd ve kelâm sahasında ortaya koyduğu eserlerin fazlalığı dikkat çeker. Bu itibarla Müfîd'in kelâmcılığını, diğer özelliklerinin önünde zikretmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Müfîd, bir hadisçi gibi eğitim almış ve bazı eserlerini ahbar usûlüyle kaleme almıştır. Sadece konuyla ilgili haberleri naklettiği *el-Emâlî* gibi eserlerinin yanında kendi görüşlerini de ilave ettiği *el-İhtisâs* ve *el-İrşâd* gibi eserleri de bulunmaktadır. Ancak onu Müfîd yapan asıl eserleri kelâm sahasında telif ettiği özgün eserlerdir. Olgunluk döneminde kaleme aldığı, özellikle kelâmla ilgili eserlerinde akılcı bir metot kullandığı görülür.[387] Örneğin *el-Fusûlü'l-aşere fi'l-gaybe*, *Tashîhu'l-İtikâd* ve *Evâilü'l-makâlât* adlı eserleri böyledir. Böylece o, yaşadığı Bağdat'taki Mûtezilî çevrelerin tesirinde kalmış ve bu etkileşim neticesinde aklı Şiî kelâmına sokmuş ve İmâmî kelâm anlayışını Mûtezilî istikamette geliştirmiştir. Şimdi, kelâm başlığı

---

384 bk. Hussain, *The Occultation,* s. 150; a.mlf., *The Just Ruler,* s. 85.

385 İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 221, 244.

386 Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Fihrist,* s. 190.

387 Howard, *Şiî Kelam Edebiyatı*, s. 223.

altında müellifin akâid, kelâm, mezhepler tarihi ve imâmetle alakalı eserleri ele alınacak, matbu olanlar hakkında daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

Evâilü'l-makâlât: Eserin tam adı *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*'tır. Müellif, kitabın başında, ismini açıklamadığı "eş-Şerîf en-Nakîb" diye andığı bir kimsenin talebi doğrultusunda bu eserini telif ettiğini belirtmektedir.[388] Bu şahsın kimliği hususunda farklı görüşler olmakla birlikte, genel kanaat onun Bağdat'ta Ali oğullarının nakîbi olan Şerîf Radî Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Hüseyin olduğu şeklindedir.[389] *Evâil*'in ne zaman telif edildiği tam olarak bilinmemektedir. Şayet söz konusu nakîb'in Şerîf Radî olduğu kabul edilirse, bu durumda *Evâil*'in Şerîf Radî'nin nakipliği döneminde yani h. 396-406 yılları arasında telif edilmiş olması gerekir. Ancak söz konusu kişinin, Şerîf Murtaza ve Radî'nin babaları Ebû Ahmed el-Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevî (ö. 400/1009) olması da uzak bir ihtimal değildir. Bu takdirde Müfîd, eserini h. 400 yılından önce telif etmiş olmalıdır.[390] Her halükarda bu eserin geç bir dönemde kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Müfîd bu eserinde, Şia ile Mûtezile arasındaki görüş farklılıklarına dair fikirlerini anlatacağını, ardından da İmâmiyye Şiası ile Mûtezile de dahil olmak üzere diğer mezheplerin akâid konularına ilişkin görüşlerini mukayeseli bir şekilde inceleyeceğini, böylece İmâmiyye için güvenilir bir temel eser meydana getireceğini açıklamıştır.[391] Dört bölümden meydana gelen eserin ilk bölümünde "teşeyyu'" ile "i'tizal" kelimelerinin anlamları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, İmâmiyye fırkası ile diğer Şiî fırkalar arasındaki farklılıklara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde, İmâmiyye fırkasının temel görüşleri ortaya konulmuş; dördüncü bölüm ise Müfîd, kendi kelâmî anlayışını izah etmiş ve bunların on iki imâmdan nakledilen ilkelere uygun olduğunu açıklamıştır. Bundan başka *Evâil*'de

388 Müfîd, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât,* (nşr. İbrahim el-Ensârî), s. 33, İbrahim el-Ensârî, *Ta'likât,* s. 241.

389 bk. Fazlullah ez-Zencânî, *Ta'likât*, s. 143; Mcdermott, *a.g.e.,* s. 22; Mustafa Öz, "Evâilü'l-Makâlât", *DİA*, XI, 514.

390 Fadlullah ez-Zencânî, *Ta'likat,* s. 241-242.

391 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 33-34.

felsefî ve fıkhî meselelere de yer verilmiştir. Örneğin cevher-araz, bekâ-fenâ, bilgi ve mahiyeti, bilgi edinme yolları gibi konulara nispeten girilmiştir.[392] *Evâilü'l-makâlât* ilk defa Fazlullah ez-Zencânî'nin bir mukaddimesi ve Abbaskulî Çerendâbî'nin tahkikiyle *Tashîhu'l-İ'tikâd* ile birlikte (Tebriz 1363-64) yayımlanmıştır. Daha sonra *Evâil*, İbrahim el-Ensârî tarafından gerçekleştirilen neşirle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Mufîd* (Beyrut 1413/1994, cilt 4) içinde neşredilmiştir. Eserin sonunda, Fazlullah ez-Zencânî ve el-Vâiz el-Cerendâbî'nin dipnotları (ss. 231-269) ile İbrahim el-Ensârî'nin açıklayıcı ilaveleri (ss. 273-424) *Ta'likât 'alâ Evâili'l-makâlât* şeklinde iki ayrı başlık altında verilmiştir.

el-Mesâilu's-Sereviyye: Her ne kadar eserin Müfîd'e aidiyeti konusunda bazı şüpheler bulunsa da naşir eserin Müfîd'e ait olduğu konusunda emindir.[393] Eserin isimlendirilmesinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu durum, yazma nüshaların başlıklarındaki farklılıklardan kaynaklanmıştır. Naşir, *Ecvibetü'l-mesâili's-Sereviyye, el-Es'iletü's-Sereviyye,*[394] *Cevâbâtü'l-mesâili's-Sereviyye,*[395] *Risâle fi ecvibeti'l-mesâili's-Sereviyy,* ve *el-Mesâilu's-Sereviyye*[396] şeklinde beş isim vermektedir.[397] Yazma nüshalarda zikredilen bu isimlerin ortak noktası *el-Mesâilu's-Sereviyye* ismidir. Bu sebeple olmalıdır ki, *Silsile* içinde *el-Mesâilu's-Sereviyye*[398] adıyla neşredilmiştir. Pek çok yazma nüshası bulunan eser, ilk defa Necef'te (1370) yayımlanmıştır. Bilahare *İddetü resâil li'ş-Şeyhi'l-Müfîd* içinde ofset basımı yapılmıştır.[399] Müfîd'in ölümünün bininci yılı münasebetiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-*

---

392 *Evâilü'l-Makâlât*'ın içeriğiyle alakalı olarak bk. Mustafa Öz, "Evâilü'l-Makâlât", *DİA*, XI, 514-515. Ayrıca bk. Müfîd, *a.g.e.,* neşredenin mukaddimesi, s. 6-15.

393 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye,* (nşr. Sâib Abdulhamîd), naşirin önsözü, s. 4-6.

394 bk. Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a,* II, 83, nu. 330.

395 bk. Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* V, 222, nu. 1060.

396 İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-ulema,* s. 113; Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* XX, 351, nu. 3370.

397 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye,* naşirin önsözü, s. 4-6.

398 Sereviyye nisbesi, Sâriye şehrine nispetledir. Burası Taberistan'ın Mazenderân bölgesinde küçük bir yerleşim biriminin adıdır. Belâzurî, buranın Âmul şehrine 18 fersah, denize de üç fersah uzaklıkta olduğunu belirtmiştir. (Belâzurî, *Mu'cemu'l-Buldan*, III, 170-171) Sâriye şehri bugün Sârî diye anılan ve İran'ın kuzeyinde yer alan küçük şirin bir şehirdir. (Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye,* (nşr. Sâib Abdulhamîd), naşirin önsözü, s. 4-6, c.7)

399 *İddetü resâil li'ş-Şeyhi'l-Müfîd,* (Kum, Mektebetü'l-müfîd, üçüncü baskı), trs.

Müfîd (c.7, s. 1-112) içinde yayımlanmıştır. Esere, Sâib Abdulhamîd kıymetli bir önsöz yazmış (1-20) ve neşrini gerçekleştirmiştir.

Bu eserde Müfîd, çeşitli konularda kendine yöneltilen sorulara cevap vermiştir. Eser, Mut'a nikahı ve ric'at inancı; Ruh, zerre ve ruhun kalıpları (eşbah); Ruhun mahiyeti; İnsanın mahiyeti; Kabir azabı; Şehitlerin hayatı; Cebir anlayışnı kabul eden ve ru'yeti caiz görenlerin hükmü; Rivayetlerin zahirleriyle alakalı ihtilaflar; Kur'an'ın tahriften korunmuşluğu; Ümmü Gülsüm'ün evlendirilmesi meselesi ve Kebire sahiplerinin durumu olmak üzere on bir konu içermektedir.

el-Mesâilu'l-Ukberiyye ya da *el-Mesâilu'l-Hâcibiyye*: Eser, bazı kaynaklarda soruları soran kişiye nispetle *el-Mesâilu'l-Hâcibiyye,*[400] *Cevâbâtü'l-mesâili'l-Hâcibiyye,*[401] *Ecvibetü'l-mesâili'l-Hâcibiyye*[402] ve *Cevâbâtü Ebi'l-Leys el-Evânî*[403] adlarıyla; bazı kaynaklarda ise soruların geldiği beldenin yani Ukbera'nın adına nispetle *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*[404] ve *Cevâbâtü'l-mesâili'l-Ukberiyye*[405] şeklinde isimlendirilmiştir. Ayrıca içerdiği soru sayısına nispetle *Cevâbâtü'l-ihdâ ve'l-hamsîn mes'ele*[406] şeklinde isimlendirenler de olmuştur. Hansarî'nin de belirttiği üzere, soruları soran, mekan ve soru adedine göre yapılan bu isimlendirmelerin hepsinden murat *el-Mesâilu'l-Hâcibiyye* veya *Ukberiyye*'dir. Nitekim Meclisî, bu eserlerin hepsinin aynı eser olduğunu belirtmiştir.[407] Yaşadığı dönemde halifenin veziri olan el-Hâcib Ebü'l-Leys b. Sirâc el-Evânî,[408] söz konusu 51 soruyu Müfîd'e yönelten kişidir. Eserin Şerîf Murtaza'ya nispet edilmesi ise tamamen zuhûldür.[409] Eser, çoğu müteşabih ayet ve müşkil hadislerin mana-

---

400 Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a,* XX, 343.

401 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* V, 219.

402 Müfîd, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye,* naşirin önsözü, s. 7.

403 Necâşî, *Ricâl,* s. 329; Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* V, 198.

404 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* XX, 358.

405 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* V, 228.

406 bk. Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* V, 198; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 110/ 145-147.

407 bk. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, I, 7.

408 Hakkında geniş bilgi için bk. Mirza Abdullah efendî, *Riyâdu'l-Ulemâ,* I, 120*; A'yanu'ş-Şia*, IV, 300.

409 Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, IV, 155.

larıyla alakalı kelâmî konular içermektedir. Eserin pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.[410] Eser, ilk defa Martin Mcdermott tarafından tahkik edilmiş ve *Ecvibetü'l-mesâili'l-Hâcibiyye* adıyla (Beyrut 1412, *Mecelletü'l-Meşrik*) yayımlanmıştır. Bilahare Ali Ekber el-Horâsânî'nin tahkikiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* (c. 6) içinde neşredilmiştir.

Kitâbu'l-İfsâh fi'l-imâme[411] : Müfîd bu eserinde, kelâmcıların, müfessirlerin ve çeşitli fırkalara mensup âlimlerin başta Hz. Ali olmak üzere imâmların imâmetlerinin sıhhati hakkında ileri sürdükleri itirazları açıklamış ve bunları cevaplandırmıştır. Müellif, *el-İfsah*'ın son kısmında yaptıklarını özetleyerek; bu eserde, muhaliflerin ileri sürdüğü itirazları cevaplandırdığını ve Şia'nın Hz. Ali'nin imâmeti konusunda itibar ettiği muhkem ayetleri ve sahih haberleri açıkladığını belirtmiştir.[412] Müfîd, genel olarak sahabenin daha özel anlamda Bedir ehlinin masum olmadığını izah ettikten sonra cennetle müjdelendikleri kabul edilen on kişiden dokuzunun günahkar olduklarını bildirmiş ve onların masum olmadıklarına vurgu yapmıştır. Böylece o, Hz. Ali'nin dışında hiçbir sahabenin –masum olmadıkları gerekçesiyle- imâmete layık olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Eser, Necef'de 1368 ve 1369'da basılmış, bilahare bu baskıdan ofset baskıyla "*İddetü Resail li'ş-Şeyh el-Müfîd* (trs.) içinde yayımlanmıştır. *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* (c. 7) içindeki baskısı ise bir heyet tarafından gerçekleştirilmiştir.

Mes'ele fi'n-nassi alâ Alî (a.s.): Müfîd, bu muhtasar risâleyi, "Hz. Ali, Peygamber'den sonra hilafet ve imâmetin kendisine ait olduğunu bildiği halde niçin hakkını aramadı? ve niçin kendisinin önüne geçen halifelere karşı sessiz kaldı?" tarzında Ali'nin imâmetiyle alakalı olarak İmâmiyye'ye yöneltilen soru ve itirazlara cevap vermek üzere kaleme almıştır.[413] Necâşî, eserin ismini *Kitâbu mes'ele fi'n-nassi'l-celî* şeklinde,[414] İbn Şehrâşûb ise *el-*

---

410 Geniş bilgi için bk. Müfîd, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, (nşr. Ali Ekber el-Horâsânî), naşirin mukaddimesi, s. 9-11, c.6; Ayrıca bk. Tabatabâî, *Hayatü'ş-şeyhi'l-Müfîd,* s. 33-35.

411 Necâşî ve İbn Şehrâşûb eserin ismini bu şekilde vermişlerdir. (bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 327; İbn Şehrâşûb, *Meâlim,* s. 113; krş. Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a,* II, 258).

412 Müfîd, *el-İfsâh fi'l-İmâme,* s. 242-243.

413 Müfîd, *Mes'eletün fi'n-nassi alâ Alî,* (naşirin mukaddimesi), s. 3-4.

414 Necâşî, *er-Ricâl,* s. 330.

Mes'eletü'l-mukni'a fî isbâti'n-nass 'alâ emîri'l-mu'minîn adıyla zikretmiştir.[415] Bu risâle, Muhammed Hasan Ali Yasin'in tahkikiyle *'İddetü Resâil* (s. 181-182) ve *Nefâisu'l-mahdûdât* içinde neşredilmiştir. Ayrıca Şeyh Mehdî Necef tahkikiyle *Silsileletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 7) yayımlanmıştır.

Mes'eletün uhrâ fi'n-nassi alâ Alî (a.s.): Müfîd, bu risâlesinde, çağdaşı Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) ile Hz. Ali'nin imâmetiyle alakalı olarak aralarında geçen bir tartışmayı nakletmiştir.[416] Ancak risâlede yer ve tarih belirtilmediği gibi bu münazaraya kimlerin iştirak ettiği de açıklanmamıştır. Söz konusu risâle, Muhammed Rıza el-Ensârî'nin tahkikiyle *Silsileletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 7) neşredilmiştir.

el-Mes'eletü'l-Kâfie fî ibtâli tevbeti'l-hâtie: Eserin Müfîd'e nisbetinde her hangi bir ihtilaf yoktur.[417] Nitekim müellif, *el-İfsah*'da, Hz. Ali'ye karşı savaşanların küfre düştüklerine dair uzun deliller serdettikten sonra bu konuyu *el-Mes'eletü'l-kâfie* adlı eserinde izah ettiğini belirtmiştir.[418] Bu eserinde Müfîd, Şiî kaynaklarda aktarılan bazı rivayetleri naklederek Cemel savaşına katılanların durumlarıyla alakalı açıklamada bulunmuştur. Özellikle Talha, Zübeyr ve Aişe'nin hakkındaki rivayetleri ön plana çıkarmış; Talha ve Zübeyr'in Ali'ye biat etmelerinde samimî olmadıklarını, daha sonra dünyalık için ona karşı çıktıklarını, aslında onların Osman'a karşı da samimî olmadıklarını bildirmiş ve konuyla alakalı naklî deliller rivayet etmiştir. Ayrıca Müfîd, Aişe'nin durumuyla alakalı bilgiler nakletmiştir. Ona göre Aişe, Hz. Peygamber'in kendisine Cemel ve Nehrevan ehlinin lanetlendiğini bildirmiş olduğu halde Ali'ye karşı savaşa kalkışmıştır. Eser, üç bölümde toplam 63 rivayetten oluşmaktadır. İlk bölümde Talha ve Zübeyr'in Osman'ın yanındaki konumları ve Ali'ye yaptıkları biatı bozmaları meselesi,

---

415 İbn Şehrâşûb, *Meâlim,* s. 114.

416 Agâ Büzürg, eserin isimlerinden birinin *Münâzârâtü'l-Bâkıllânî* olduğunu belirtmektedir. (bk. *ez-Zerî'a* V, 177)

417 Necâşî ve Tusî, Müfîd'in eserleri listesinde bu kitabın adını *el-Mes'eletü'l-Kâfie fî ibtâli tevbeti'l-hâtie* şeklinde zikretmiştir. (bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 328; Tûsî, *Fihrist*, s. 191) İbn Şehrâşûb ise *el-Meseletü'l-Kâfie fî tefsîki'l-firkati'l-hâtie* şeklinde belirtmiştir. (bk. *Meâlimu'l-Ulema*, s. 113.)

418 Müfîd, *el-İfsah,* s. 129. Ayrıca müellif, bu eserinin ismini diğer bazı eserlerinde (*el-İfsah*, s. 129, *el-Fusûlu'l-aşere,* s. 105; *el-Cemel,* s. 225) zikretmiştir.

ikincisinde Cemel harbi, üçüncüsünde ise Hz. Ali'ye karşı savaşmanın hükmü konularına yer verilmiştir.[419] Bu eser, Ali Ekber Zemânî'nin tahkikiyle *Silsileletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde yayımlanmıştır.

el-Hikayât fî muhalefâti'l-Mûtezile mine'l-'adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne'ş-Şi'ati'l-İmâmiyye mine'l-emâlî: Müfîd'e ait listelerde eserin ismine rastlanmamaktadır. Sadece Agâ Büzürg, *el-Hikâyât*[420] ve *el-Makâlât*[421] şeklinde ondan bahsetmektedir. Bu durum, *el-Hikâyât*'ın *el-Fusûlu'l-muhtare* adlı eserin içinde nakledilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim her ikisini de Şerîf Murtaza hocasından imla etmiş ve nakletmiştir.[422] Eser, Necef 1370'de ve Beyrut 1405'de *el-Fusûlu'l-muhtare mine'l-'uyûn ve'l-mehâsin* adlı eserin eki olarak *Fasl mine'l-hikâyât* (s. 279-289) şeklinde neşredilmiştir. Ayrıca Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî tarafından *Silsileletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 10) yayımlanmıştır.

Müfîd bu eserini, Mûtezile ile İmâmîyye arasındaki farklılıkları göstermek amacıyla telif etmiş, özellikle Şiî-İmâmî kelâmının Mûtezileden kaynaklandığını iddia edenlere karşı İmâmî anlayışın bizzat İmâmlardan geldiğini savunmuştur. O, Mutezilenin bir takım görüşleri sebebiyle İslâm toplumundan ayrı düştüğünü açıklamış, Mûtezilenin icma ettiği hususların pek çoğuna Şia'nın muhalefet ettiğini belirtmiştir. O, Şiî öğretinin her hangi bir ekolden etkilenme veya taklit etme yoluyla oluşmadığını, bizzat Hz. Peygamber ve imâmların öğretisinden geldiğini savunmuştur.[423] Bu eseriyle Müfîd'in, Mûtezile ile Şiî-İmâmiyye arasına kalın çizgiler çizmeye çalıştığı söylenebilir.

en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye: İlk dönem kaynaklarda Müfîd'in eserleri arasında bu isim geçmemektedir. Eserin Müfîd'e nispet edilmesinde de bazı kuşkular ileri sürülmüştür.[424] Agâ Büzürg, bu eserin, Necâşî'nin zik-

---

419 Müfîd, *el-Meseletü'l-Kâfie,* naşirin mukaddimesi, s. 3-5.

420 Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a,* VII, 51, nu. 269.

421 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* XI, 388.

422 Müfîd, *el-Hikâyât,* (nşr. Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî), naşirin mukaddimesi, s. 32-33.

423 Müfîd, *el-Hikâyât,* naşirin mukaddimesi, s. 30-31.

424 Konuyla alakalı olarak bk. Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye,* naşirin önsözü, s. 3-4; Mcdermott, *a.g.e.,* s. 41-43.

rettiği *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl* adlı eser ile aynı olduğunu belirtmiştir.[425] Ancak bu iki eserin farklı oldukları kesindir. Nitekim *Silsileletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde her ikisi de yayımlanmıştır. Pek çok yazma nüshası bulanan eserin Bağdat 1340 ve 1342, Tahran 1364 ve son olarak Şeyh Rıza Muhtarî'nin tahkikiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c.10) neşri yapılmıştır.[426] Müfîd bu eserinde kelâm ilminde kullanılan bazı terimleri açıklamayı amaçlamıştır. Müfîd'in hangi terimi hangi anlamda kullandığını öğrenmemiz açısından eser önem arz etmektedir. Eser, beş ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, mariftullah ve selbî-subûtî sıfatlar; ikinci bölümde, adâlet; üçüncü bölümde, nübüvvet; dördüncü bölümde, imâmet ve son olarak da mead meseleleriyle alakalı terimleri açıklamıştır. Aslında onun bu sistematiği, -imâmet konusu hariç- Mûtezilî anlayıştan ne denli etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

En-Nüket fî mukaddemâti'l-Usûl[427] *:* Bu risâle, *en-Nüket fî mukeddemâti'l-usûl (fî 'ilmi'l-kelâm)* adıyla *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Mufîd* içinde (c.10) Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî'nin tahkikiyle neşredilmiştir. Şüphesiz her ilmin kendine has terimleri vardır. Kelam ilminin de kendine özgü bir takım ıstılahları bulunmaktadır. Yeni başlayanlar için bu ıstılahların öğrenilmesi söz konusu ilmin öğrenilmesi için mutlaka gereklidir. Zira lafızlar belli bir ilim dalında bazen farklı anlamlar kazanabilmektedir. İşte Müfîd bu eserini kelâm ilminin temel ıstılahlarını açıklamak ve bu ilme gönül verenlere kolaylık sağlamak için telif etmiştir. Bir bakıma bu eserini *usûlu'd-din*'i bilmenin mukaddimesi olarak kaleme almıştır. Bu itibarla eserinin adını *en-Nüket fî mukaddemâti'l-usûl* verdiği anlaşılmaktadır.[428] Müfîd, eserini soru cevap tarzında telif etmiştir. Kavramları kelâm ilminin tasnifine göre ele almış; ilk bölümde nazar, ilim, delil, akl gibi kavramlara yer vermiş, bilahare ulûhiyyet, nübüvvet ve meadla alakalı kavramları sırasıyla açıklamıştır.[429] Müfîd'in bu eseri kelâm terminolojisini

425 Ağâ Büzürg, *a.g.e.*, XIV, 302.

426 bk. Tabatabâî, *Hayâtü'ş-Şeyhi'l-Müfîd*, s. 142-147.

427 Necâşî, *Ricâl*, s. 328; İbn Şehrâşûb, *Meailm*, s. 114.

428 Müfîd, *en-Nüket fî mukaddemâti'l-usûl,* naşirin önsözü s. 6-7.

429 Müfîd, *a.g.e.*, naşirin mukaddimesi, s. 6-7.

vermesi açısından önemlidir. Ayrıca bu eser, Şia içinde bu konuda telif edilen ilk eserdir. Nitekim öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî, hocasının metodunu takip ederek aynı tarzda ve içerikte *el-Mukaddime fi'l-medhal ilâ sınâati ilmi'l-kelâm* adlı bir eser telif etmiştir.[430]

Mes'ele fi'l-irâde: Çok küçük bir risâle olup, ilâhî iradenin mahiyetiyle alakalı bilgi verilmektedir. Risâleyi, Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî tahkik etmiş ve eserin giriş kısmında genel anlamda Müfîd'in ilâhî irade konusundaki görüşlerini açklamıştır.[431] *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd*'in 10. cildinde neşredilen bu risâle, Karâcekî'nin *Kenzu'l-fevâid*'idinden konuyla alakalı bir tekmile ile birlikte neşredilmiştir.

Şerhu'l-menâm: Şeyh Mehdî Necef tarafından tahkik edilerek *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde yayımlanan bu risâlede, Müfîd'in gördüğü bir rüya nakledilmiştir. Söz konusu rüya özetle şöyledir: "Müfîd, rüyasında bir kalabalık görür. Ne olduğunu merak eder ve yaklaşır. Orada birisi hikaye anlatmaktadır. Kim olduğunu sorar, Ömer b. Hattab olduğu söylenir. Müfîd, ne hakkında konuştuklarını bilmeksizin insanları yararak halkanın içine girer ve Hz. Ömer'e Ebû Bekir'in faziletiyle alakalı olarak "ikinin ikincisi"[432] ayetinden mülhem bir takım sorular yöneltir. Hz. Ömer, Ebû Bekir'in faziletini altı madde halinde sayar. Sonra Müfîd, her bir maddeyi ele alır ve kendi açısından izah eder. Nihayetinde Müfîd şöyle der: "Benim bu söylediklerime cevap veremedi, insanlar oradan ayrıldılar ve ben de uyandım."[433] Aslında Müfîd'in bu rüyası, onun Hz. Ali'nin imâmetine ne denli önem verdiğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Şiî eserlerde yer bulan bu rüya, hem Hz. Ali'nin imâmetinin hem de Müfîd'in dinî ve mezhebî konumunun bir delili olarak kabul edilmiştir. Tabersî, Müfîd'in bu rüyayı h. 413 yılının Şevval ayında Remle'de gördüğünü ve dostlarına anlattığını[434] bildirmiştir. Verilen bu bilgiden risâlenin 413/1032 yılında kaleme alındığını öğrenmekteyiz.

---

430 Müfîd, *a.g.e.,* naşirin önsözü, s. 8.

431 Müfîd, *Mes'ele fi'l-irâde,* naşirin önsözü, s. 1-4.

432 bk. et-Tevbe 9/ 41.

433 Müfîd, *Şerhu'l-menâm*, s. 23-30.

434 Tabersî, *Kitâbu'l-ihticâc,* II, 499. Ayrıca bk. İbn Abdilber, *el-'İkdu'l-ferîd,* V, 355-356.

Kitâbu'l-muvazzah fi'l-va'd ve'l-va'îd: Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye* adlı eserinde bu eserinde Mûtezilenin bazı görüşlerini tenkit ettiğini belirtmektedir.[435] Müfîd, masiyetin sevapları yok etmeyeceğiyle alakalı bir bahisten sonra, Mûtezilenin ilgili görüşünü yani masiyetin sevapları yok edeceğini ve ehl-i kebirenin tevbe etmeden ölmesi halinde ebedî cehennemde kalacağı şeklindeki görüşün tenkit eder ve bu konuyla alakalı olarak yukarıdaki eserini telif ettiğini belirtir. Necâşî[436] ve Ağâ Büzürg-i Tahrânî, bu eseri *el-Muvazzah fi'l-vaîd* ismiyle kaydetmişlerdir.[437]

el-Mesâilu'l-Cârudiyye: Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî bu eserin ismini zikretmemiştir. Bununla birlikte Necâşî, bu konuda *Mesâilu'z-Zeydiyye* ve *el-Mes'ele 'ale'z-Zeydiyye* şeklinde iki eser adı nakletmiştir.[438] Ağâ Büzürg-i Tahrânî ise bu eserin *Mesâilu'z-Zeydiyye* ile aynı olduğunu belirtmiştir.[439] Eserin pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.[440] İlk defa *el-Mesâilu'l-Cârudiyye* ismiyle Necef'de (1370 yılında) neşredilmiş, ayrıca *'İddetü Resâil* içinde yayımlanmıştır. Son olarak Muhammed Kasım eş-Şâneci'nin tahkikiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (cilt VII) neşredilmiştir. İmâmiyye fırkasına en yakın Şiî fırka olma özelliği taşıyan Zeydiyye/Cârudiyye fırkasının, özellikle imâmetin Hz. Hüseyin evladına tahsisi konusunda İmâmiyye'yi tenkit ettiği bilinmektedir. Nitekim bu durum İmâmiyye-Zeydiyye arasındaki en önemli farklılıktır.[441] Müfîd burada, İmâmiyye ile Zeydiyye/Cârudiyye arasındaki ihtilaflı meseleleri soru-cevap tarzında ele almıştır. Bu eserin, Cârudiyye fırkasının itirazlarını cevaplandırmak ve imâmetin sadece Hüseyin evladına mahsus olduğunu izah etmek üzere kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Kitâbu Aksâmi'l-mevlâ fi'l-lisân ve *Risâle fi ma'ne'l-mevlâ:* İmâmiyye ulemasının Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra fasılasız bir şekilde

---

435 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, s. 101.

436 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 399.

437 Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a,* XXIII, 267, nu. 8915.

438 Necâşî, *Ricâl,* s. 329

439 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* XX, 342, 351.

440 Geniş bilgi için bk. Abdülaziz et-Tabatabaî, *Hayâtü'ş-Şeyhi'l-Mufîd,* s. 119.

441 Müfîd, *el-Mesâilu'l-Cârudiyye,* (nşr. Muhammed Kazım eş-Şânecî), naşirin mukaddimesi, s. 1-25.

imâmet ve hilafeti hakkettiğine dair delil olarak gösterdikleri şeylerden biri "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" anlamındaki hadisdir. Bu hadiste zikredilen *mevlâ* kelimesinin ne anlama geldiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Şia bunun Hz. Ali'nin imâmeti ve hilafetine delil olduğunu iddia ederken, diğer gruplar mevlâ kelimesinden imâmet anlamını çıkarmanın isabetli olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Müfîd, böyle bir tartışmanın uzantısı olarak ilgili hadisle alakalı bu iki risâleyi kaleme almıştır:

I. *Kitâbu aksâmi'l-mevlâ fi'l-lisân:* Bu eserin ismini Necâşî, *Kitâbu aksâmi mevlâ fi'l-lisân*[442] ve İbn Şehrâşûb *Aksâmu'l-mevlâ*[443] şeklinde zikretmişlerdir. Yazma pek çok nüshası bulunan bu risâle, ilk defa *'İddetü Resail* 1370 (ss. 186-193) içinde ve sonra Mehdî Necef'in tahkikiyle Londra 1410'da ve *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. VIII) yayımlanmıştır. Müfîd, bu risâlesinde Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum günü, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" şeklindeki hadisinde zikredilen "mevlâ" kelimeden neyin anlaşılması gerektiğini İmâmî bir bakış açısıyla ortaya koymaktadır. Müfîd, mevlâ kelimesinin; "el-evlâ bi't-tasarruf" (yönetime öncelikli olarak layık olma), köle sahibi, azat olunmuş köle, köle azat eden kişi, amca oğlu, yardımcı, vb. on anlama geldiğini, bunlar arasında hadiste zikredilen anlama en uygun olanının "el-evlâ bi't-tasarruf" anlamı olduğunu, dolayısıyla burada zikredilen mevlâ kelimesinin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra bu işi en layık kimse olduğunu gösterdiğini ileri sürmüştür. Müellif, kendi görüşünü desteklemek üzere aklî ve naklî deliller kullanmıştır.[444]

II. *Risâle fî ma'ne'l-mevlâ:*Müfîd bu risâlesini, "mevlâ" kelimesinin imâmete delaletini inkar eden Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) mensup bir grup Mûtezilî kelâmcı (el-Behşemiyye) ile yaptığı münazara üzerine kaleme almıştır.[445] Burada Müfîd, mevlâ kelimesinin Arap şiirindeki kullanımlarını delil göstererek; Ahtal, Kümeyd b. Zeyd ve Hassan b. Sabit gibi meşhur Arap şairlerinin şiirlerinden örnekler vermiş ve kendi

442 Necâşî, *Ricâl*, s. 329.

443 İbn Şehrâşûb, *Mealim*, s. 113.

444 Müfîd, *Aksâmü'l-Mevlâ fi'l-lisân,* s. 35-43.

445 Müfîd, *Risâle fî ma'ne'l-mevlâ,* (nşr. Muhammed Rıza el-Hüseynî), naşirin önsözü, s. 4.

görüşünü ispata çalışmıştır. Ayrıca Ehl-i beyt mensuplarının hepsinin "mevlâ" kelimesini imâmet anlamında anladıklarını da ileri sürmüştür.[446] Risâle, *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. VIII) Muhammed Rıza el-Hüseynî'nin önsözüyle birlikte yayımlanmıştır.

İmânu Ebî Tâlib[447] **:**Ebû Tâlib'in dinî konumuyla alakalı bu risâlede Müfîd, Sünnî iddialar karşısında Şiî bakış açısını savunmuştur. O, burada Ebû Tâlib'in iman üzere öldüğünü aklî ve naklî delillerle izah etmiştir. Eser, Necef 1953, Bağdat 1963'de neşredilmiş, ayrıca *'İddetü Resail* içinde (s. 297-317) yayımlanmıştır. En son olarak *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 10) neşredilmiştir.

Tashîhu'l-İ'tikâd: Bu eserin ismi, Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî'nin listesinde zikredilmemiştir. Ancak Necâşî, Müfîd'in eserlerini zikrederken *Kitâbu Cevâbâti Ebî Ca'fer el-Kummî* diye bir esirinin ismini bildirmiştir.[448] Ayrıca İbn Şehrâşûb, *er-Redd 'alâ İbn Bâbeveyh* Müfîd'in bir eserini zikretmiştir.[449] Muhtemelen bu iki eser, Müfîd'in Şeyh Sadûk'un *el-İ'tikâdât*'ının şerhi yani *Tashîhu'l-İ'tikâd* olmalıdır. Nitekim bu eser, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, *Şerhu akâidi's-Sadûk* şeklinde şöhret bulmuştur. Meclisî, *Biharu'l-envâr*'da bu ismi zikretmiştir.[450] Pek çok yazma nüshası bulunan eser,[451] Tebriz 1358 ve 1364'de neşredilmiş, ayrıca Müfîd'in *Evâil* adlı eseriyle birlikte Kum 1396'da yayımlanmıştır. Ölümünün bininci yılı münasebetiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde Hüseyin Dergahî tarafından neşredilmiştir.

Sadûk, *el-İ'tikâdât*'ında, bir hadisçi olarak meseleleri değerlendirirken Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd*'da, kelâm mantığıyla meselelere yaklaşmıştır. Bu itibarla Sadûk'un savunduğu bazı hususları Müfîd tenkit etmiştir. İmâmiyye'nin temel inanç esaslarını ortaya koyan eser; tevhîd, teklif, ef'al-

---

446 Müfîd, *Risâle fî ma'ne'l-mevlâ,* s. 16-40.

447 Necâşî, *Ricâl,* s. 328; İbn Şeraşub, *Mealim,* s. 114.

448 Necaşi, *a.g.e.*, s. 328.

449 İbn Şehrâşûb, *a.g.e.,* s. 114.

450 Meclisi, *Bihâru'l-envar,* I, 7. Eserin isimleri için bakınız: Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a,* IV, 193; Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî,* I/II, 312.

451 bk. Tabatabâî, *a.g.e.,* s. 74-75; Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd,* naşirin önsözü, s. 4-6.

i ibâd, cebir, irade, istitaat, bedâ, levh, kalem, kürsî, nefis ve ruh, ölüm, kabir hayatı, ric'at, ahiret halleri gibi konuları içermektedir. Eser, İmâmiyye'nin inanç esaslarının tespitinde ve tarihi süreç içerisinde geçirdikleri safhaları bilmede önemli bir kaynaktır.

'Ademu sehvi'n-Nebî (s.a.s.): Bu risâlenin ismini Necâşî ve Tûsî, Müfîd'in eserleri listesinde zikretmemişlerdir. İbn Şehrâşûb, Müfîd'in eserlerini sayarken *er-Redd 'alâ İbn Bâbeveyh* adlı bir eserin ismini nakletmiştir.[452] Bu eserin *Tashîhu'l-i'tikâd* veya *'Ademu sehvi'n-Nebî* risâlesiyle aynı olması muhtemeldir. Çünkü Sadûk, Hz. Peygamber'in yanılmasını caiz görmüş ve Müfîd, bu görüşünden dolayı onu eleştirmiştir. Bu risâleden ilk bahseden kişi Meclisî'dir ve risâlenin hepsini eserine almıştır.[453] Agâ Büzürg-i Tahrânî, eserin Müfîd veya Murtaza'nın olabileceğini belirterek Müfîd'e aidiyeti konusunda şüphe bulunduğuna dikkat çekmiştir.[454] Risâle, *ed-Durru'l-Mensûr* ile birlikte (I, 111-120) Kum 1398'de neşredilmiştir. Ayrıca *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 10) Mehdî Necef'in tahkikiyle yayımlanmıştır. Müfîd bu eserinde Hz. Peygamber'in yanılmayacağını ve unutarak hata etmeyeceğini savunmuştur. O, bazı mükallidlerin ahâd rivayetlere dayanarak Hz. Peygamber'in bazı fiillerinde unutkanlık eseri yanıldığı iddiasını reddetmek üzere bu eserini telif etmiştir. Ona göre sehiv meselesi ismet konusuna dahildir. İsmet ise usûlu'd-dîn'in bir alt bölümüdür. Bunun için burada zanna dayalı delillerle hüküm vermek doğru değildir. Bu bağlamda Müfîd, Hz. Peygamber'in yanılmazlığını masumiyeti çerçevesinde işlemiş ve ondan sehvin asla zuhur etmeyeceğini savunmuştur.

el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe:[455] Bu eser, yazarının da belirttiği gibi, muhaliflerin iddialarını çürütmek ve gaybet anlayışını her yönüyle izah et-

---

452 İbn Şehrâşûb, *a.g.e.*, s. 114.

453 Meclisî, *a.g.e.*, 1/ 7, 17/ 122-129.

454 Ağâ Büzürg, *ez-Zerî'a,* V, 175; 11/ 200. Bu konuda ayrıca bk. McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid,* s. 41.

455 Bu eserin diğer bir ismi *el-Fusûlü'l-'aşere fi'l-gaybe* şeklindedir. (*ez-Zerî'a*, 16/ 241, rakam 957). Nitekim bu eser, *el-Fusûlü'l-'aşere* adıyla Necef 1370/1951 ve Kum'da (ofset baskı) basılmıştır. *el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe* adıyla da *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (cilt III, 1-144, Beyrut 1413/ 1993) basılmıştır. Biz çalışmamızda son neşri kullandık.

mek üzere telif edilmiştir.[456] Eser, muhtasar sayılabilecek bir boyutta olup on bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Mehdî'nin doğumunun gizlenmesinin sebepleri; ikinci bölümde, Hasan el-Askerî'nin kardeşi ve Mehdî'nin amcası Ca'fer'in Mehdî'nin doğumuna yönelik itirazları; üçüncü bölümde, Askerî'nin annesine vasiyetinde Mehdî'den bahsedilmemesi; dördüncü bölümde, Mehdî'nin doğumunun gizlemesinin geçerli bir izahının olmadığı; beşinci bölümde doğduğundan beri Mehdî'yi hiç kimsenin görmediği; altıncı bölümde, ömrünün alışılmadık şekilde uzun olması; yedinci bölümde, gaip imâmın varlığının bir fayda getirmediği; sekizinci bölümde, Şiî fırkaların gaybet anlayışlarının benzer olduğu; dokuzuncu bölümde, gaybet inancıyla maslahat prensibi arasında tezat olduğu ve son olarak da Mehdî zuhur ettiğinde tanınacak bir alâmetinin bulunmadığı şeklindeki temel itirazlar ele alınmış, bunlara aklî ve mantıkî cevaplar verilmiş, zaman zaman naklî deliller de getirilmiştir.

Müfîd, soru cevap tarzında telif ettiği bu eserinde, soruyu soran kişinin kimliğini açıklamamıştır. Muhtemelen Müfîd, kendi döneminde konuyla alakalı olarak İmâmiyye'ye yöneltilen itirazları belli başlıklar altında derlemiş ve bunlara cevaplar vermiştir. Bu itibarla eserin kurgusal olduğu anlaşılmaktadır. Metin içinde "Muhaliflerimiz şöyle derler.." şeklindeki ifadelerle de Mûtezile, Haşeviyye, Zeydiyye, Havaric ve Mürcie'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Çünkü gaybetle alakalı bir soruya verdiği cevaptan sonra bu fırkaları zikrederek itirazlarının cevaplandırıldığını belirtmiştir.[457]

Eserin yazılış tarihiyle alakalı olarak metin içinde geçen iki farklı ibare mevcuttur. Giriş kısmında "Mehdî, babasının ölümünden iki yıl önce doğdu, babası 260 yılında öldüğüne göre o, günümüze kadar -yani 410 yılına kadar- yaşamaktadır"[458] denilmektedir. Altıncı bölümde ise Kaim'in yaşıyla alakalı bir tartışmada "Kaim doğumundan günümüze kadar –ki bugün biz 411 yılındayız- ..."[459] ifadesi geçmektedir. Bu iki ifadeden ese-

---

456 Müfîd, *el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe,* (nşr. Fâris el-Hasûn), Beyrut 1414/ 1993, III, 41-42; Ayrıca bk. naşirin mukaddimesi, s. 29.

457 Müfîd, *a.g.e.,* s. 66-67.

458 Müfîd, *a.g.e.,* s. 47.

459 Müfîd, *a.g.e.,* s. 91.

rin 410 yılında yazılmaya başlandığı ve 411 yılında tamamlandığı sonucunu çıkarabiliriz. Şu halde müellif, ölümünden sadece üç yıl önce bu eserini telif etmiştir. Bu itibarla eserinde ortaya koyduğu yaklaşım onun ahir ömründeki tutumunu göstermesi bakımından önemlidir.

Necâşî, *el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe*'den ayrı olarak hocasının gaybet konusunda kaleme aldığı eserleri zikrederken *Kitâbu'l-gaybe*[460] *, Muhtasar fi'l-gaybe, en-Nakz 'ale't-Talha fi'l-gaybe, Cevâbâtü'l-Farikiyyîn fi'l-gaybe, el-Cevâbât fî hurûci'l-İmâm el-Mehdî* şeklinde beş eserinin ismini nakletmiştir.[461] Bu eserlerden son dördü, kayıp olup elimize ulaşmamıştır.[462] Bu dört eserin müstakil eserler mi yoksa aynı eserin farklı isimlendirilmesi mi olduğu hususu araştırılmaya muhtaçtır. Müfîd'in gaybetle alakalı diğer eseri ise, bu konuda kaleme aldığı dört risâlesidir.[463] *er-Risâletü'l-ûlâ fi'l-gaybe, er-Risâletü's-sâniye fi'l-gaybe, er-Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe, er-Risâletü'r-râbia fi'l-gaybe* şeklinde *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd*[464] (cilt 7) içinde neşredilen bu dört risâlede; (I) Zamanının imâmını tanımadan ölen kimsenin dinî konumu, (II) Gaybetteki imâmın hayatta oluşu, (III) Gaib İmâm ile önceki imâmların farkı ve (IV) Bedir ashabı kadar kimsenin İmâmın çevresinde toplanması ile onun hurucunun gerekli olduğu konularına yer verilmiştir.

el-Fusûlu'l-muhtare mine'l-'uyûn ve'l-mehâsin: Şerîf Murtaza'nın hocasının meclisinde dinlediklerini kaleme almak suretiyle oluşturduğu bir eserdir. Eserin içeriği Müfîd'e ait olmakla birlikte konuların seçimi, cem ve telifi Murtaza'ya aittir. Bu itibarla eser bazı kaynaklarda Murtaza'ya atfedilmiştir. Ancak Necâşî, Ebû Cafer et-Tûsî ve İbn Şehrâşûb Müfîd'in

---

460 Necâşî, *Ricâl,* s. 330. Agâ Büzürg, *a.g.e.*, XVI, 81'de bu eserin bugün mevcut olup olmadığını bildirmemiştir.

461 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 399-400.

462 Seyyid Hasan el-Emin vdğ., *Hayatü'ş-Şeyhi'l-Müfîd,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), Beyrut 1414, s. 123.

463 Necâşî, *Ricâl*'inde bu eserin adını *el-Cevâbât fî hurûci'l-İmâm el-Mehdî* (s. 401) şeklinde zikretmiştir. Tahrânî ise *Mesâilü'l-gaybe* (*ez-Zerî'a,* XX, 361) şeklinde kaydetmiştir. Biz, çalışmamızda kullandığımız baskıda ise *Resâil fi'l-ğaybe* şeklinde genel bir isim kullanıldığını gördük. (bk. *Hayatü'ş-şeyh el-Müfîd*, s. 106-111) Nitekim Tahrânî, *el-Cevâbât fî hurûci'l-İmâm el-Mehdî* adlı eserin (I) Zamanının imâmını tanımadan ölen kimsenin Cahiliye üzere öldüğü, (II) Bedir ashabı kadar kimsenin imâmın etrafında toplanması, (III) Mehdînin gizlenmesini gerektiren sebep konularını içerdiğini belirtir. (bk. *ez-Zerî'a*, XVI, 80, rakam 405)

eserleri listesinde bu kitabının ismini zikretmekle birlikte[465] Murtaza'nın eserleri listesinde zikretmemişlerdir. Eser, Necef'te 1365 ve 1382, Beyrut 1405[466] ve son olarak Şeyh Yakup Ca'ferî'nin tahkikiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 2) neşredilmiştir.

Tafdîlü emîri'l-mu'minîn 'alâ sâiri's-sahâbe: Necâşî, bu risâlenin ismini *Tafdîlü emiri'l-mu'minîn 'alâ sâiri ashâbihî* şeklinde nakletmiştir.[467] Eserin isimlendirilmesi hususunda bazı ihtilaflar vardır. Yazma nüshalardaki başlıklardan hareketle şu isimler verilmiştir: ı) *Tafdîlü Ali 'ale'l-ümme*, ıı) *Tafdîlü emiri'l-mu'minîn 'alâ sâiri'l-ümme*, ııı) *Tafdîlü emiri'l-mu'minîn 'alâ sâiri'l-beşer*, ıv) *Tafdîlü emiri'l-mu'minîn 'alâ sâiri'l-ashab*, v) *Tafdîlü emiri'l-mu'minîn 'alâ sâiri ashâbihî* [468] Eser, *İddetü Resail li'ş-Şeyh Müfîd* içinde (Necef, trs.) neşredilmiştir. Ayrıca *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde Ali Mûsâ el-Ka'bî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır. Müfîd, risâlenin girişinde Şiî grupların Hz. Ali'nin efdaliyeti konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini belirttikten sonra Hz. Ali'nin Hz. Peygamber hariç herkesten üstün olduğu görüşüne yer vermiştir.[469]

Kitâbu Tafdîli'l-eimme 'ale'l-melâike: Necâşî'nin ismini zikrettiği bu risâle[470] Hz. Ali'nin şahsında imâmların meleklerden daha üstün/faziletli olduğuyla alakalı olmalıdır.

Bunların haricinde imâmetle alakalı olarak Müfîd'e nispet edilen bazı eserlerin isimleri de şöyledir:[471] *Kitâbu'l-îzâh fi'l-imâme,*[472] *Kitâbu'l-*

---

464 Müfîd'in ölümünün bininci yılı münasebetiyle h. 1413'de Kum'da gerçekleştirilen Uluslar arası Şeyh Müfîd Sempozyumunda "Müfîd'in eserlerinin birlikte basılmasının güzel olacağı" şeklindeki bir fikir üzerine, on dört cilt halinde bazı önemli eserleri basılmıştır. (*Dâru'l-Müfîd,* Beyrut 1414/1993).

465 Necâşî, *a.g.e.,* s. 327-328; Ebû Cafer et-Tûsî, *a.g.e.,* s. 191; İbn Şehrâşûb, *a.g.e.*, s. 113.

466 bk. Tabatabâî, *Hayatü'ş-Şeyhi'l-Müfîd,* s. 114-115.

467 Necâşî, *a.g.e.*, s. 330.

468 Geniş bilgi için bk. Müfîd, *Tafdîlü emîri'l-mu'minîn,* naşirin önsözü, s. 7-8.

469 Müfîd, *Tafdîlü emiri'l-mu'minîn,* s. 18-23.

470 Necâşî, *Ricâl*, s. 330.

471 Matbu olmayan bu eserlerin isimlerini Necâşî'nin *er-Ricâl* adlı eserinden öğrenmekteyiz. (bk. *a.g.e.,* s. 327-331)

472 İmâmetin özelliklerini açıklayan bir eserdir. (bk. Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a,* II, 490, rakam 1925; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî,* I/II, 313)

ʿUmed fi'l-İmâme,[473] *Kitâbu fî imâmeti Emîri'l-mu'minîn mine'l-Kur'an, Mes'ele fi'l-vekâle, el-Mes'eletü'l-mukniʿa fî imâmeti emîri'l-mu'minîn, Kitâbu'n-nakd ʿalâ İbn ʿAbbâd fi'l-İmâme,*[474] *Kitâbu'n-nakd ʿalâ Kitâbi'l-Asamm fi'l-İmâme,*[475] *en-Nakd ʿalâ Ğulâm el-Bahrânî fi'l-imâme.*

Müfîd'in mûcize konusundaki eserleri ise şunlardır: *Kitâbu'z-zâhîr fi'l-muʿcizât;*[476] *Cevâbât ebi'l-Hasan Sibti'l-Muʿâfâ b. Zekeriyyâ fî iʿcâzi'l-Kur'an; Kitâbu'l-Kelâm fî vucûhi iʿcâzi'l-Kur'an; Mes'ele fî inşikâki'l-kamer ve teklîmi'z-zirâ; Mes'ele fî rucûʿi'ş-şems; Kitâbu mes'ele fi'l-miʿrac.*

Müfîd'in Mûtezileyle alakalı eserlerinin isimleri ise şöyledir: *Kitâb risâletü'l-mukniʿa fî vifâki'l-Bağdâdiyyîn mine'l-mu'tezile li-mâ ruviye ʿani'l-eimme;*[477] *el-Kelâm ʿale'l-Cubbâî fi'l-maʿdûm; ʿUmedu'l-muhtasar ʿale'l-Mûtezile fi'l-vaîd; Kutâbu mes'ele fi'l-aslah; Kitâbu'n-nakd ʿale'l-Câhiz fî fazîleti'l-Mûtezile; Kitâbu'n-nakd ʿalâ fazîleti'l-Mûtezile;*[478] *Kitâbu'n-nakd ʿalâ Ali b. İsâ er-Rummânî;*[479] *Kitabu'n-nakd ʿale'n-Nesîbî fi'l-İmâme; en-Nakd ʿale'l-Vâsitî.*[480]

Müfîd, İmâmiyye'nin münazara metodunu kullanmasına dair iki eser kaleme almıştır.[481] Bunlardan biri *el- Erkân fî daʿâ'imi'd-dîn,*[482] diğeri ise *Kitâbu'l-kâmil fi'd-dîn*[483] adlı eserdir.

473 İmâmetin temel kurallarıyla alakalı olmalıdır. (Ağâ Büzürg, *a.g.e. ,* XV, 333).

474 Müfîd, bu risalesinde, Sahib b. Abbad'ın imâmet konusundaki görüşlerini eleştirmektedir. Sahib, Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğunu kabul etmekle birlikte Hz. Ebû Bekir'in hilafetini de kabul etmekte idi.

475 Asamm'ın imâmet konusunda telif ettiği eserine bir reddiyedir. Bu şahıs, Basra Mûtezilesinden Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysan el-Asamm (ö. 236/850) olmalıdır. (bk. İbnü'l-Murtaza, *el-Munye ve'l-emel,* s. 56-57)

476 Ağa Büzürg, bu eserin ismini *el-Bâhir fi'l-mûcizât* şeklinde vermiştir. (*ez-Zerîʿa*, XII, 13)

477 Bu eser, imâmların otoritesi konusunda rivayet edilen haberler hususunda Bağdat Mûtezilesini ikna etmeye yönelik bir çalışmadır. İmâmlardan nakledilen haberler ile Bağdat Mûtezilesinin görüşleri arasındaki uygunluğu izaha yönelik olmalıdır.

478 Bu eser, *Kitâbu'n-nakd ʿale'l-Câhiz fî fazîleti'l-Mûtezile* adlı eseriyle aynı olmalıdır.

479 Ebû Cafer et-Tûsî ve İbn Şehrâşûb, bu eserin "*....fi'l-imâme*" şeklinde imâmet hakkında olduğunu belirtmişlerdir. (*Fihrist,* s. 191; *Mealim*, s. 113)

480 Vâsitî'ye reddiye. Bu şahıs, Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Vâsitî (ö. 306/918-19) olmalıdır. Bu şahıs, Bağdat'ta yaşamış olan Ebû Ali el-Cubbâî'nin öğrencisidir. (bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 172).

481 bk. Müfîd, *el-Hikâyât,* s. 75.

482 Necâşî, *Ricâl,* s. 327.

483 Necâşî, *a.g.e.,* s. 330; İbn Şehrâşûb, *a.g.e.,* s. 114.

Bu eserlerinden ayrı olarak bu konuda yazdığı diğer eserlerinin isimleri ise şöyledir: *Kitâbu'l-iknâ' fî vucûbi'd-da'vâ; Nehcu'l-beyân 'an sebîli'l-imân; Cevâbu'l-Kirmânî fî fadli'n-Nebî 'alâ sâ'iri'l-enbiyâ;*[484] *Kitâbu cevâbâti'l-mesâil fi'l-latîf mine'l-kelâm;*[485] *Risâle ilâ ehli't-taklîd; el-Kelâm fî enne'l-mekân lâ yehlû min mutemekkîn; el-Kelâm fi'l-İnsan; el-Kelâm fî hadîsi'l-Kur'an; Kitâbu'l-kelâm fi'l-haberi'l-muhtelak bi-ğayri'l-eser;*[486] *el-Kelâm fi'l-ma'dûm; el-Mecâlisu'l-mahfûze fî funûni'l-kelâm;*[487] *Kutâbu mes'ele fî aksa's-sahabe; Kitâbu mes'ele fî ma'rifeti'n-Nebî bi'l-kitâbe; Cevâbâtu'l-Feylusûf fi'l-ittihâd; Kitâbu mesâili ehli'l-hilâf; Kitâbu mekâbisi'l-envâr fi'r-redd 'alâ ehli'l-ahbâr; Kâdîyyetu'l-'akl 'ale'l-ef'al.*

2- Tarih ve Biyografi

Müfîd, İslâm tarihi sahasında özellikle İmâmîyye açısından önemli bir konuma sahiptir. *İrşâd* adlı kitabıyla on iki imâma ait bilgileri kapsamlı bir şekilde derleyen ilk Şiî tarihçi olduğu söylenebilir. Şüphesiz kendisinden sonra gelen bütün tarihçiler onun bu eserinden faydalanmıştır. Yine *el-Cemel* adlı eseri de böylesi bir önemi haizdir. O, bu eserin telif sırasında sadece olayları nakletmekle kalmamış, ilgili rivayetleri tahkik etmeye ve zayıf rivayetleri almamaya özen göstermiştir. Naşirin de belirttiği üzere Müfîd, bu eserini telif ederken iki metodu birlikte kullanmıştır: Bunların ilki, inceleme ve araştırma metodudur. O, akıllı ve mantıklı bir yol takip etmiş, duyduğu her şeyi nakletmemiştir. İkincisi ise kendisinden önceki tarih kaynaklarından faydalanmıştır. Bu bağlamda o, Taberî, Mes'ûdî, Yâkubî, Dîneverî gibi önemli tarihçilerin eserlerine müracaat etmiştir.[488]

484 Müfîd, Kirmanî'ye Hz. Muhammed'in diğer bütün enbiyadan daha üstün olduğuyla alakalı cevaplar vermiştir.

485 Kelâmın ince meseleleriyle alakalı soruları cevaplandırmaktadır. Bu eserin, *Evâilü'l-makalat*'ın son kısmında "Bâbu'l-Kavl fi'l-latîf mine'l-kelâm" başlıklı ek ile–her ne kadar bu kısım soru ve cevap tarzında işlenmemiş ise de- aynı olması muhtemeldir.

486 Bir rivayetin uydurma olduğunu gösteren her hangi bir işaret olmaksızın bu rivayetin mevzu olmasının ihtimali üzerindeki bir tartışma. Bir bakıma rivayetlerin güvenilirliğinin belirlenmesiyle alakalıdır.

487 bk. Sezgin, *a.g.e.,* I/II, 311, numara 2. Ayrıca bk. Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a,* XIX, 364-365.

488 Müfîd, *Cemel,* naşir önsözü, s. 16.

Şimdi onun eserlerinden konuyla alakalı olanları şöylece zikredebiliriz:

el-İrşâd fî ma'rifeti hucecillah 'ale'l-'ibâd[489] *:*Bu eser, imâmların hayatları ve imâmet tarihleri konusunda telif edilen ilk kapsamlı eser olma özelliğini taşımaktadır. Agâ Büzürg, "Bu eserde, on iki imâmın tarihi, imâm tayin edilmeleri, mûcizeleri, doğum ve ölümleriyle alakalı haberler ile özel dostlarının bilgileri mevcuttur" diyerek bu eserin temel özelliğini bildirmiştir.[490] Şüphesiz bu konuyla ilgilenen bütün araştırmacılar Müfîd'in bu eserinden faydalanmıştır. *el-İrşâd*, önemi sebebiyle pek çok dile tercüme edilmiştir. Bunlar arasında Farsça, İngilizce ve Urduca dillerini zikretmek mümkündür.[491] Eserin pek çok baskısı bulunmaktadır.

Tevârîhu'ş-şer'iyye: Eser, İslâmî bayram günlerini ve diğer önemli tarihlerin yanı sıra Şia açısından imâmların doğum ve ölüm tarihleri gibi sevinç ve hüzün günlerini içermektedir. Müellif, belirli gün ve geceleri kısaca zikretmiş, *Kitâbu'l-Mezâr, el-İrşâd, el-Mukni'a* gibi daha önce kaleme aldığı eserlerinden hareketle söz konusu olayları açıklamıştır. Özellikle Yevmü'l-Gadîr gibi çok özel tarihleri tafsilatlı sayılabilecek şekilde izah etmiştir. Müfîd, eserini 16 Rebiu'l-evvel 389 yılında tamamlamıştır.[492] Necâşî, bu eseri *Kitâbu't-târîhi'ş-Şer'iyye* şeklinde zikretmektedir.[493] İbn Şehrâşûb ise *et-Tevârîhu'ş-Şer'iyye* şeklinde nakletmektedir.[494] Bu itibarla eser, bazı yazma nüshalarda -*Târîhu'ş-Şer'iyye* şeklinde zikredilmişken bazılarında da *Tevârîhu'ş-Şer'iyye* şeklinde nakledilmiştir. Eser, onuncu asra kadar bu isimle şöhret bulmuş iken, bu asırdan sonra "*Târîhu eyyâmi mesârri'ş-Şî'a*" adıyla yaygınlık kazanmıştır. Bu isim, muhtemelen eserin ilk satırlarında geçen ifadeye dayanmaktadır.[495] Nitekim Meclisî, *Mesârru'ş-Şia* ismini tercih etmiştir.[496] *Silsile*

---

489 Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî bu eseri listelerinde zikretmişlerdir. (Tûsî, *Fihrist,* s. 191; Necâşî, *Ricâl,* s. 328.)

490 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* I, 509.

491 Müfîd, *el-İrşâd*, naşirin mukaddime 7-8; Tabatabâî, *Hayatü'ş-Şeyhi'l-Müfîd,* s. 40-42; Müfîd, *el-Cemel,* (naşirin mukaddimesi), s. 11-12.

492 bk. Müfîd, *Mesârru'ş-Şî'a*, (nşr. Mehdî Necef), s. 63.

493 Necâşî, *Ricâl*, s. 330.

494 İbn Şehrâşûb, *Mealim*, s. 114.

495 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 17.

496 Meclisî, *Bihâru'l-envar*, I, 7.

içindeki neşrinde de bu isim yani *Mesârru'ş-Şî'a fî muhtasar tevârîhi'ş-şerî'a* tercih edilmiştir. Ancak naşir Şeyh Mehdî Necef, haklı bir eleştiride bulunarak *Mesârru'ş-Şia* isminin sadece Şia'nın hüzünlü günleri anlamına geldiğini, fakat eserde Şia'nın sevinçli günlerinin tarihlerinin de verildiğini belirterek, *Tevârîhu'ş-Şer'iyye* isminin daha isabetli olacağını açıklamıştır.[497] Agâ Büzürg, eserin her iki ismine de yer verimştir.[498] Pek çok yazma nüshası bulunan eser,[499] bir çok defa da neşredilmiştir. En son Şeyh Mehdî Necef'in tahkikiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde yayımlanmıştır. *Mesârru'ş-Şia*, M. Ali Büyükkara tarafından Şeyh Bahâî'nin *Tavzîhu'l-makâsıd* adlı eseriyle birlikte Türkçe'ye kazandırılmıştır.[500]

*Kitâbu'l-Cemel:*Cemel Savaşını konu edinmektedir. Müfîd, bu savaşla alakalı olarak kendisine yöneltilen sorulara cevap vermek ve böylece konuyla alakalı gizli hakikatleri açıklamak amacıyla bu eserini telif ettiğini belirtmiştir.[501] Eser iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Cemel Savaşına katılanların dinî durumlarıyla alakalı olarak kelâmcıların görüşlerine yer verilmiş; ikinci bölümde ise bu savaşla alakalı haber ve rivayetler izah edilmiştir. Eserin son kısmında ise Hz. Ayşe, Talha ve Zübeyr'in Hz. Ali'ye buğz etmelerinin ve düşmanlıklarının sebepleri üzerinde durulmuştur. Eserin kelâmî ve tarihî bilgiler içeren bu iki kısmının *en-Nusra* ve *el-Cemel* adlı iki eserinin bir araya getirilmesi olabileceği de belirtilmiştir.[502]

Cemel, bu sahada elimize ulaşan ilk eser olma özelliği itibarıyla ayrı bir önemi haizdir. Ayrıca müellif bu eserini ömrünün son dönemlerinde kaleme almıştır. Bu itibarla eser, fikrî olgunluğa ulaştığı bir dönemde yazılmıştır. Müellif, konuyla alakalı bilinen kaynakları değerlendirmiş, bir tarihçi gibi haberler arasında tercihte bulunmuştur. Meseleleri izah ederken sadece Şiî bakış açısını değil Sünnî bakış açısını da dikkate almış, za-

---

497 Müfîd, *Mesârru'ş-Şia,* naşirin önsözü, s. 3-4.

498 Ağâ Büzürg, *ez-Zerî'a,* IV, 475, XX, 375.

499 Tabatabâî, *a.g.e.,* s. 80-83.

500 M. Ali Büyükkara, *İmâmiyye Şiasına Göre Önemli Gün ve Geceler, (Şeyh Müfîd ve Şeyh Banâî'nin Takvimleri),* Çanakkale 1999.

501 Müfîd, *Cemel*, s. 47-48.

502 Tabatabâî, *a.g.e.,* s. 85-86.

man zaman Sünnî kaynaklardan da yararlanmıştır.[503] Eserin Müfîd'e nispetinde hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Ebû Cefar et-Tûsî ve İbn Şehrâşûb, bu eseri *Kitâbu fî ahkâmi ehli'l-Cemel* adıyla zikretmiştir.[504] Nitekim eserin içinde Hz. Ali'ye karşı savaşanların dinî durumu hakkında bilgi de verildiğinden bu ismin daha uygun olacağı düşünülebilir. Necâşî ise *Kitâbu'l-Cemel* şeklinde isimlendirmektedir.[505] Yazma nüshalarının yanı sıra eserin pek çok neşri de yapılmıştır. Necef'de 1368 ve 1382 yayımlanmış, ayrıca *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 1) Seyyid Ali Mir Şerîfî'nin tahkikiyle *el-Cemel ve'n-Nusra li-seyyidi'l-'itra fî harbi'l-Basra* adıyla neşredilmiştir.

*Risâle Havle haberi Mâriye:*Necâşî, bu eserin ismini *Kitâbu mes'ele fî haberi Mâriye* şeklinde vermektedir.[506] Müfîd, eserin giriş kısmında bu risaleyi yazma sebebini açıklamaktadır. Buna göre, Mûtezileden birisi, Mâriye el-Kibtî hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayeti ve Peygamber'in hanımlarından bazılarının Mâriye'nin çocuğunun nesebiyle alakalı iddialarını Müfîd'e sormuştur. Müfîd, Şiî kaynaklarda rivayet edilen bu rivayetin meşhur olduğunu, ilim ehli tarafından bilindiğini belirtmiştir.[507] Naşir, giriş kısmında Mâriye ile alakalı bilgiler verirken, onun güzelliği ve İbrahim'i doğurması sebebiyle Peygamber'in diğer zevceleri tarafından kıskanıldığını belirtir. Hatta Hz. Aişe'nin bu sebeple ona yönelik bazı ithamlarının olduğunu da ifade etmektedir.[508] Bu risale, *Silsiletü nefâisi'l-mahdûdât* (Necef 1370) ve *'İddetü Resâl* içinde neşredilmiştir. Müfîd'in ölümünün bininci yılı münasebetiyle (Kum 1413) Şeyh Mehdî es-Sabahî'nin tahkikiyle birlikte *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 3) yayımlanmıştır.

*Kitâbu'l-Mezâr:*Şia açısından Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Kerbela, Kûfe gibi şahıs ve mekanlar ayrı bir önem arz eder. Müfîd, lideri olduğu toplulu-

---

503 Müfîd, *Cemel*, naşirin önsözü, s. 23-24.

504 Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 191; İbn Şehrâşûb, *Mealim,* s. 113.

505 Necâşî, *Ricâl*, s. 328.

506 Necâşî, *a.g.e.,* s. 330.

507 Müfîd, *Risâle Havle Haberi Mâriye*, s. 16-20.

508 Müfîd, *a.g.e.*, naşirin mukaddimesi, s. 4-6.

ğu her açıdan Şiî bir bütünlülük içinde tutabilmek için seleflerinin yaptıklarını devam ettirmiştir. Nitekim o, bu eserinde hocası İbn Kuleveyh'i takip etmiş, biraz da dönemin sosyal ihtiyaçları doğrultusunda bu eserini telif etmiştir. Burada o, imâmet inancının fiiliyata dökülen bir yönü olması bakımından imâmların kabirlerini –özellikle Hz. Hüseyin'in kabrini– ziyaret etmenin faziletine vurgu yapmıştır.

Müfîd, bu eseri yazmasının amacını şöyle açıklamaktadır: "Şüphesiz ben, iki imâmı, yani Müminlerin Emiri Ali b. Ebî Tâlib ve Hüseyin b. Ali'yi ziyaret etme ibadetinin usûllerini düzenlemeye karar verdim. Onların huzuruna çıkıldığında yapılması gerekenleri ve kabirlerinin yanında uygulanması gereken hususları açıklayıp ortaya koymayı azmettim..."[509] Eser Kûfe'nin fazileti babıyla başlar; Kûfe mescidi ve burada kılınan namazın üstünlüğü, Sehle mescidi, Fırat nehri ve burada gusletmenin fazileti gibi konuları içerir. Müminlerin Emirinin kabrini ziyaret etmenin faziletine dair bazı rivayetler nakledildikten sonra Kerbela'nın fazileti, Hüseyin'in kabrinin ziyaret edilmesinin önemi, bu ziyaretin zamanı, nasıl yapılması gerektiği, orayı ziyaret eden bir Şiî'nin alacağı sevap, ayrıca ziyaret etmeyenlerin dinlerinin noksan ve imanlarının eksik olduğu gibi hususlar izah edilir. İkinci kısımda ise, Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve diğer imâmların kabirlerinin ziyaret edilmesinin faziletine değinilmiştir. Müfîd, bu eserinde özellikle hocası İbn Kuleveyh el-Kummî'den nakilde bulunmuş ve onun *Kâmilu'z-Ziyârât* adlı eserinden faydalanmıştır. Necâşi, *Kitâbu'l-mezâri's-sağîr*[510] şeklinde, İbn Şehrâşûb ise *Menâsiku'l-mezâr* adıyla bu eserin ismini zikretmiştir.[511] *Kitâbu'l-Mezâr*, *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 5) neşredilmiştir.

el-İhtisâs: Müellifin belirttiği üzere bu eser, biyografik bir çalışma olup Şia'nın önde gelen şahsiyetleri hakkında bilgiler içermekte, onlardan nakledilen hadisler ve haberlere yer verilmektedir.[512] Müfîd, ricalin bilin-

---

509 Müfîd, *Kitâbü'l-Mezâr;* s. 3.

510 Necâşî, *Ricâl,* s. 328.

511 İbn Şehrâşûb, *Mealim,* s. 114.

512 Müfîd, *el-İhtisâs,* s. 1, 6-9; Ayrıca bk. Mirza Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulema ve hiyâdu'l-fudelâ,* V, 179.

mesine ayrı bir önem vermiş, dininizi kimlerden öğrendiğinize dikkat edin uyarısını prensip edinmiştir. Eser, Ali Ekber el-Gaffârî ve Seyyid Mahmud ez-Zerendî tarafından tahkik edilmiş ve *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Mufîd* (c. 12) içinde yayımlanmıştır.

Bu başlık altında *el-Mes'eletü'l-mûziha ʿan esbâbi nikâhi emîri'l-mu'minîn,*[513] *el-Mes'eletü'l-mûziha fî tavzîhi ʿUsmân,*[514] *Kitâbu'n-nusra li-seyyidi'l-ʿitra*[515] adlı eserleri de zikredebiliriz.

3- Fıkıh

el-Mukniʿa: Bu eserin adını Necâşî ve İbn Şehrâşûb *er-Risâletü'l-Mukniʿa*[516] Ebû Cafer et-Tûsî ise *Kitâbu'l-mukniʿa fi'l-fıkh*[517] şeklinde ilk sırada zikretmiştir. Agâ Büzürg ise *el-Mukniʿa fi'l-usûl ve'l-furuʿ* şeklinde kaydetmiştir.[518] Bu kitap, Müfîd'in fıkıh sahasında bize kadar ulaşan en önemli eseridir. Burada Müfîd, rasyonel bir anlayış takip ederek Şiî-İmâmî fıkhına yeni bir çehre kazandırmış ve Şiî fıkhını yeni bir döneme taşımıştır. Kitabı yazış amacını Şiî fıkhıyla alakalı meseleleri özetlemek şeklinde belirten Müfîd, eseri emir Bahâüddevle adına kaleme aldığını da bildirmiştir.[519] Eserin başlangıcında müellif, bazı temel itikâdî hususları açıklamış, bir bakıma fıkha itikatla giriş yapmıştır. Sonra ibadet ve muamelat konularına yer vermiştir. Müfîd'in bu eserini öğrencisi Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm* adıyla şerh etmiş ve eser, Şia'nın dört temel eserinden birisi kabul edilmiştir. *el-Mukniʿa,* Tebriz ve Kum'da neşredilmiştir. Ayrıca *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 14) Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.

---

513 Hz. Ali'nin evliliklerinin sebeplerini açıklayan bir risale olduğu anlaşılmaktadır.

514 Hz. Peygamber'in iki kızını Hz. Osman ile evlendirmesinin sebepleri hakkında olduğu anlaşılmaktadır.

515 Bu eser *el-Cemel* eseriyle aynı olmalıdır. Hz. Ali'nin kendisiyle savaşanlara karşı Basra'da galip gelmesini anlatmaktadır.

516 Necâşî, *Ricâl,* s. 327; İbn Şehrâşûb, *Mealim*, s. 113.

517 Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 191.

518 Ağâ Büzürg, *ez-Zerîʿa*, XXII, 24.

519 Müfîd, *Mukniʿa*, s. 27.

Ahkâmu'n-nisâ:[520] Bu risâle, kadınlara dair hükümleri içeren 14 bölümden oluşmaktadır. Agâ Büzürg'in ifade ettiği üzere Müfîd, bu risâlesini, Şerîf Radî ve Murtaza'nın valideleri es-Seyyide Fâtıma binti Ebî Muhammed el-Hasan'a (ö. 385/995) atfen kaleme almıştır.[521] Eserin pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.[522] Eser, Mehdî Necef tarafından tahkik edilerek *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 9) neşredilmiştir.

el-İşrâf fî ʿâmmeti ferâizi ehli'l-İslâm: Âl-i Resulün mezhebine göre İslâm'ın fazlarını konu almaktadır. Yazma nüshaları mevcuttur. Necâşî ve Agâ Büzürg bu eserin ismini zikretmektedirler.[523] Eser, Müfîd'in ölümünün bininci yılı münasebetiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c.9) Muhammed Mehdî Necef'in tahkikiyle yayımlanmıştır.

et-Tezkire bi-usûli'l-fikh:[524] Bu eser, Şiî fıkıh usulünde ilk kaynak kabul edilmiştir. Eser, Şeyh Abdullah Ni'me tarafından tahkik edilerek Kerâcekî'nin *Kenzu'l-fevaid'i* ile birlikte (1405 yılında, yy., II, 15-30) basılmıştır.[525] Ayrıca *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c.9) neşredilmiştir.

el-İʿlâm fî-me'ttefeket ʿaleyhi'l-İmâmiyyemine'l-ahkâm mimmâ ecme'ati'l-ʿamme ʿalâ hilâfihî:[526] Müfîd bu eserini, öğrencisi Seyyid Murtaza'nın isteği üzerine kaleme almış ve burada İmâmiyye'nin fıkhî uygulamaları ile diğer fırkaların uygulamaları arasındaki farklılıkları özet olarak ortaya koymuştur. Eser muhtasar olmakla birlikte fıkhın temel konularını hâvidir. Yazma pek çok nüshası bulunan eser, 1370 yılında Necef'te yayımlanmıştır.[527] Ayrıca *ʿİdditü resâil* içinde ve Muhammed el-

---

520 Necâşî, *Kitâbu ahkâmi'n-nisâ* adıyla bu eseri zikretmiştir. (Necâşî, *Ricâl*, s.328)

521 bk. Ağâ Büzürg, *ez-Zerîʿa*, I, 302.

522 bk. Tabatabâî, *Hayatü'ş-Şeyh Müfîd*, s. 35-37.

523 Necâşî, *a.g.e.,* s. 328; Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* II, 102.

524 Necâşî, *Kitâbu Usûli'l-fikh* şeklinde bu eserin ismini zikrederken (*Ricâl*, s. 328, ayrıca bk. *Zerîʿa*, II, 209) yine diğer öğrencisi Ebü'l-Feth el-Kerâcekî *et-Tezkire bi-usûli'l-fikh* adıyla kaydetmiştir. (Ağâ Büzürg, *ez-Zerîʿa*, IV, 25; XX, 186)

525 Tabatabâî, *Hayatü'ş-Şeyhi'l-Müfîd,* s. 50-51.

526 Necâşî, bu eseri, *Kitâbu'l-İʿlâm* şeklinde zikretmiş (*Ricâl*, 328), İbn Şehrâşûb ise *el-İ'lâm mimme'cteme'at ʿaleyhi'l-imâme* şeklinde kaydetmiştir. (*Mealim,* s. 114)

527 Fuat Sezgin, *Târîhü't-Türâs,* I/II, s. 312; Tabatabâî, *a.g.e.,* s. 53-54.

Hasûn'un tahkikiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 9) yayımlanmıştır.

Tahrîmu zebâihi ehl-i'l-kitap[528] *:* Ehl-i Kitap mensuplarının kestikleri hayvanların etlerinin yenilmesi meselesiyle alakalı fıkhî bir risâledir. *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 9) yayımlanmıştır.

Cevâbâtü ehli'l-Mevsil fi'l-'adet ve'r-ru'yeti'r-risâleti'l-'adediyye: Müfîd bu eserini, Musûl'daki taraftarlarının, Ramazan ayının başlangıcının takvime göre mi, yoksa hilali görmekle mi olacağı şeklindeki sorularına cevap vermek üzere telif etmiştir. Agâ Büzürg-i Tahrânî, bu risâlenin çok yaygın olduğunu ve Müfîd'in bu risâlede, ayın başlangıcını hesap ile tespit edenlere karşı hilâli görmenin esas olacağını savunduğunu belirtmiştir.[529] Nitekim Necâşî, eseri bu isimle zikretmiştir.[530] İbn Şehrâşûb ise eserin adının *Reddu'l-'aded* olduğunu bildirmiştir.[531] Agâ Büzürg de, *Cevâbâtü'l-mesâili'l-Mevsiliyyât*[532] ve *er-Risâletü'l-'adediyye*[533] isimleriyle zikretmektedir. Eserin pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Eser, *ed-Durru'l-mensûr* içinde (s. 122-134) Kum 1398 de yayımlanmıştır. Ayrıca *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 9) neşredilmiştir. Dördüncü asırdaki fıkhî tartışmalardan Ramazan ayının hilaliyle alakalı bir tartışmayı içermektedir. Ramazan ayı, diğer kameri aylar gibi bazen 29 bazen de 30 gün çeker ya da bu ayda hiçbir noksanlık olmaz, şeklindeki tartışmayla alakalıdır. Şiî toplum, bu konuda, ashabu'r-ru'ye ve ashabu'l-adet şeklinde iki gruba ayrılmıştı. Her grup kendi görüşünün haklılığını ortaya koyabilmek için risâleler telif etmiştir. Ramazan ayının günleri konusunda sayının esas olduğunu kabul edenler arasında Şeyh Sadûk, Ebû Muhammed Harun b. Mûsâ eş-Şeybânî (ö. 385/995), Şerîf Ebû Muhammed Hasan b. Hamza el-Alevî (ö. 358/968), Ebü'l-Kasım İbn Kuleveyh el-Kummî'yi (ö.

528 Necâşî, *Mes'ele fî tahrîmi zebâihi ehl-i'l-kitap* şeklinde bu eserin ismini zikretmiştir. (*Ricâl*, s. 329; Ayrıca bk. Ağâ Büzürg, *ez-Zerî'a*, XX, 384; Sezgin, *a.g.e.,* I/II, s. 312) Bu eser, *Mes'ele fî zebîhati ehli'l-kitab* şeklinde de isimlendirilmiştir. (Ağâ Büzürg, *ez-Zerî'a*, XX, 387)

529 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* V, 235

530 Necâşî, *Ricâl,* s. 330.

531 İbn Şehrâşûb, *Mealim*, s. 113. Ayrıca Agâ Büzürg, *a.g.e.,* V, 201.

532 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* V, 235.

533 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* XI, 209.

368/978) sayabiliriz. Bunlar, aynı zamanda Müfîd'in hocalarıdır. Müfîd, gençliği döneminde -muhtemelen hocalarının etkisi altında kalarak- *ashâbu'l-adet* taraftarıydı. Bu doğrultuda *Lemhu'l-burhân fî 'ademi nuksân şehri Ramadan*[534] ya da *fî kemâli şehri Ramadan* adlı eserini 362/972 yılında yazmıştı.

Ramazan ayının başlaması için hilalin görülmesini savunanlar, yani ashabu'r-ru'ye taraftarlarının başında yine Müfîd'in hocası Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Kummî (ö. 368/978) gelmekte idi. Bu şahsın, *er-Redd 'alâ İbn Kuleveyh ve ibtâli'l-kavl bi'l-'aded* adında bir risâlesi olup burada oruçta sayının değil ru'yetin esas olduğunu savunduğu belirtilmiştir. Bilahare Müfîd, görüşünü değiştirerek ru'yet anlayışını benimsemiş ve adet görüşünün yanlışlığını ileri sürmüştür. Müfîd, *Cevâbâtü ehli'l-Mevsil fi'l-'aded ve'r-ru'ye* dışında konuyla alakalı olarak; *Mesâbîhu'n-nûr fî alâmâti evâili'ş-şuhûr; Cevâbu ehli'r-Rikka fi'l-ehille ve'l-'aded, Kitâbu mes'ele fî tahsisi'l-eyyâm* adında başka risaleler de telif etmiştir.

el-'Avîz fi'l-ahkâm:[535] Agâ Büzürg, bu eseri, *Cevâbâtü'l-mesâili'n-Nîsâbûriyye,*[536] *el-'Avîz* ve *Mesâilu'l-'avîz fi'l-ahkâm*[537] şeklinde farklı isimlerle zikretmiştir. Eserin ilk kısmı bize kadar ulaşmamış; bu sebeple nikah bahsiyle başlamaktadır. Muhtemelen baş tarafında taharet bahsi olmalıdır. Eserin pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Eser, *Mesâilu'l-Avîz* adıyla Muhsin Ahmedî'nin tahkikiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 6) neşredilmiştir.

---

534 Ağâ Büzürg, İbn Tâvûs'un verdiği bilgilere dayanarak bu eserin tam adının *Lemhu'l-burhân fî 'ademi nuksân şehr-i Ramadan* olduğunu belirtmektedir.(*Zerî'a*, XVIII, 340) Müfîd'in bu eseri, henüz erken bir dönemde (363/ 973-74) hocası İbn Kuleveyh'i desteklemek üzere Şeyh Muhammed b. Ahmed b. Du'ad b. Ali el-Kummî'yi eleştirmek üzere kaleme almıştır. Fakat daha sonra Müfîd, bu görüşünden dönerek Ramazan ayının sayı ile değil hilalin görülmesiyle başlayacağını ve aynı şekilde sona ereceği görüşünü savunmuştur. Bu görüşünü desteklemek üzere *er-Risâletü'l-'adediyye* ve *Mesâbihi'n-nûr fî alâmâti evâili'ş-şuhur* adlı eserlerini telif etmiştir. (Mcdermott, *The Theology,* s. 36)

535 Necâşî, *Ricâl,* s. 328.

536 Ağâ Büzürg, *ez-Zerî'a*, V, 240

537 Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* XV, 362.

el-Mesâilu's-Sağaniyye:[538] Bu eserinde Müfîd, Sağan[539] beldesindeki vekilinden gelen on soruya cevap vermektedir. Fıkhın çeşitli konularındaki bu soruları Sağan'daki Hanefî fakihinin buradaki vekile yönelttiği belirtilmektedir. Bu Hanefî fakihinin Ebü'l-Abbas el-Fadl b. Abbas b. Yahya olduğu naşir tarafından bildirilmiştir.[540] Eser; muvakkat evlilik, hanımı müslüman olduğunda zimminin nikahının batıl olacağı, bir mecliste üç talak ile boşama meselesi, miras, diyet gibi konuları içermektedir. Onuncu sorudan sonra Müfîd, Ebû Hanîfe'nin fıkıh doktrinini eleştirmektedir. Bu sebeple olsa gerektir ki, İbn Şehrâşûb bu eseri *Kitâbu fedâihi Ebî Hanîfe* şeklinde isimlendirmiştir.[541] Mesâilu's-Sağaniyye, İmâmî-Hanefi polemik eseri olması bakımından itikada dair bazı meseleleri havi ise de genel itibarıyla fıkhî bir özellik göstermektedir.[542] Eserin pek çok nüshası bulunmaktadır. Bu eser, Necef'te yayımlanmış, yine Necef'te *İddetü Resâil* içinde *el-Mesâilu's-Sağaniyye fi'r-redd 'alâ Ebî Hanîfe* adıyla neşredilmiştir (Necef, trs.). Son olarak Muhammed Kâdî en-Necefî'nin tahkikiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 3) yayımlanmıştır.

el-Mesâilu't-Tûsiyye:[543] Bu risale *Ecvibetü mesâili'ş-Şeyh et-Tûsî* şeklinde de isimlendirilmiştir. Müfîd'in seçkin öğrencilerinden Şeyhu't-Tâife Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin (h. 385-460) hocasına sorduğu fıkıhla alakalı on üç meselenin cevaplarını içermektedir. Risâle, ilk defa Seyyid Ebü'l-Hasan el-'Alevî el-Lârî tarafından tahkik edilerek *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 3) yayımlanmıştır.

Mes'ele fi'l-mesh 'ale'r-ricleyn:[544] Eser, *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-*

538 Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî, *Kitâbu'l-mesâili's-Sağaniyye* şeklinde bu eserin ismini zikretmişlerdir.(bk. *Ricâl,* s. 328; *Fihrist,* s. 191)

539 Sağan'ın Merv şehrinin yakınlarında bulunan bir belde olduğu, buraya Çağan da denildiği bildirilmiştir. Burasının günümüzde Tâğân diye bilinen yerleşim merkezi olduğu kabul edilmektedir. (Müfîd, *el-Mesâilu's-Sağaniyye,* naşirin önsözü, s. 11-11)

540 Müfîd, *a.g.e.,* naşirin önsözü, s. 11-12.

541 İbn Şehrâşûb, *Meailm*, s. 113.

542 Ali Khamenei, "The Role of Shkayh Mufid", s. 55.

543 Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî bu eserin ismini zikretmezler. İbn Şehrâşûb ise Müfîd'in eserleri listesi içinde *Cevâbu Ebî Cafer el-Horâsânî* şeklinde bir eserini zikretmiştir. *(Meailm,* s. 114)

544 Necâşî, *a.g.e.,* s. 328. Ayrıca Agâ Büzürg hem bu ismi zikretmiş, (*ez-Zerî'a,* XX, 393) hem de *Meshu'r-ricleyn* adını kullanmıştır. (*ez-Zerî'a,* XXI, 230)

Müfîd içinde (c. 9) Mehdî Necef'in tahkikiyle yayımlanmıştır. Burada, Hanefî Kâdî Ebû Cafer Muhammad b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî el-Bağdâdî'nin (ö. 414/1023) abdest alınırken ayakların meshedilmesiyle alakalı sorusuna cevap verilmektedir.

Risâle fi'l-mihr: Bu eserin adı Necâşî, Tûsî ve İbn Şehrâşûb'un listelerinde geçmemektedir. Ancak iki defa Agâ Büzürg, eserin ismini zikrederek Müfîd'e ait olduğunu kesin olarak belirtmiştir.[545] Eser, ilk defa *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 9) Mehdî Necef'in tahkikiyle yayımlanmıştır.

Mes'ele fî mîrâsi'n-Nebî (s.a.v): Necâşî, eserin ismini *Kitâbu Mes'ele fî mîrâsi'n-Nebî* şeklinde verirken Agâ Büzürg *Mes'ele fî Ma'nâ "Nahnu me'aşiru'l-enbiyâ lâ-nûris"* ismiyle kaydetmiştir.[546] Bu iki eserin başlangıç cümleleri ve içerikleri aynıdır. Nitekim risâlenin neşrini gerçekleştiren Şeyh Malik el-Mahmûdî, risâleyi *Risâle havle hadîs, "Nahnu me'aşiru'l-enbiyâ"* şeklinde isimlendirmiştir. Risâlede, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında Fedek arazisinin miras yoluyla Hz. Fatıma'ya bırakılması meselesi işlenmekte ve Hz. Fatıma ile Hz. Ebû Bekir arasında geçen tartışmaya yer verilmektedir. Hz. Ebû Bekir'in Fedek'i vermemek için ileri sürdüğü söz konusu hadisin manası üzerinde durulmaktadır. Eser, Necef 'de (1370) *Risâle fî tahkîki'l-haberi'l-mensûb ile'n-Nebî "Nahnu me 'aşiru'l-enbiyâ"* adıyla neşredilmiş, bilahare *İddetü Resâil* içinde yayınlanmıştır. Son olarak *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c. 10) Şeyh Malik el-Mahmûdî'nin tahkikiyle birlikte neşredilmiştir.

Risâletü'l-Mut'a: Müfîd'in fıkha dair eserlerinde muvakkat evlilikle alakalı izahların önemli bir yer tuttuğu görülür. Bu konuda müstakil risâleler yazmasının yanında, kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarda ve fıkıhla alakalı diğer eserlerde[547] bu konuya yer vermiştir. Bu durum, mut'a nikahının yaşadığı dönemde mezhepler arası tartışmalarda önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Müfîd'e göre mut'a nikahı,

545 bk. Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* XX, 396, XXIII, 295.

546 Necâşî, *Ricâl,* s. 330; Ağâ Büzürg, *a.g.e.,* XX, 394.

547 Örnek olarak bk. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 158-167; a.mlf., *el-Mesâilu's-Sereviyye,* 30-32.

İmâm Sadık'ın da zikrettiği gibi müeccel bir nikah olup Hz. Peygamber'in zamanında uygulanmakta idi. Hz. Ömer zamanına kadar bu uygulama devam etmişti. Hz. Ömer, bunu kendi görüşü doğrultusunda yasakladı ve bu konuda şiddet kullandı. Bu uygulamasına sahabe ve tabiinden bir topluluk karşı çıktı. Muhammed soyundan gelen imâmlar da bunun mubah oluşunu kabul ettiler.[548] Necâşî, Müfîd'in eserlerini zikrederken bunlardan üç tanesinin muvakkat evlilik konusuyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. ı) Necâşî, *Kitâbu muhtasari'l-mut'a* adıyla bir eserini zikretmiştir.[549] Ancak bu eserin orijinali elimizde bulunmamaktadır. Bununla birlikte Meclisî, *Bihâru'l-envâr*'ında[550] bu eserden nakille kırk üç hadis nakletmektedir. Silsile içindeki neşrinde Meclisî'nin bu rivayeti esas alınarak *Risâletü'l-mut'a* adıyla neşredilmiştir. Burada Müfîd, mut'a konusunda Ehl-i Beytten nakledilen hadisleri bir araya getirmek süretiyle muvakkat evliliğin yasaklan**ma**dığını ortaya koymaya çalışmıştır.[551] ıı) *Kitâbu'n-nakz 'alâ Ebî Abdillah el-Basrî kitâbuhu fi'l-mut'a,*[552] ııı) *Kitâbu'l-mûcez fi'l-mut'a*[553] Ayrıca Şeyh Tûsî, *Ahkâmu'l-mut'a*[554] adlı bir eserini zikrederken İbn Şehrâşûb da *Risâle fi'l-mut'a*[555] diye bir eserini vermektedir. Müfîd'in bu eseri, *Hulâsâtü'l-i'câz fi'l-mut'a* adıyla Ali Ekber Zemânî tarafından tahkik edilmiş ve *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (c.6) neşredilmiştir. Bu eser, Necâşî'nin ismini bildirdiği *Kitâbu'l-mûcez fi'l-mut'a*[556] adlı eser olması muhtemeldir.

Bunlardan ayrı olarak fıkıh konusunda Müfîd'in başka eserleri de vardır. Bunların isimleri şöyledir: *Kitâb beyâni vucûhi'l-ahkâm*, *Kitâbu Ce-*

548 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye,* s.30-32.

549 Necâşî, *a.g.e.,* s. 328.

550 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 100/ 305-311.

551 Müfîd, *Risâletü'l-Mut'a,* naşirin önsözü, s. 4.

552 Müfîd, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'yi muvakkat evlilik konusundaki görüşleri sebebiyle eleştirmiştir.

553 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 328. Bu eser, Fuat Sezgin'in işaret ettiği *Hulâsâtü'l-îcaz fi'l-mut'a* adlı eser olabilir. (*Târîhü't-Türâs*, I/II, 312 nu. 6)

554 Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 191.

555 İbn Şehrâşûb, *Mealim*, s. 114.

556 bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 328.

vab İbn Vakîd es-Sunnî, Kitâbu Cevabi Ebi'l-Ferec b. İshak 'amma yufsidu's-selât, Kitâbu Cevâbi ehli'l-Curcân fî tahrîmi'l-fukka, Kitâbu Cevâbâti'l-Berkâî fî furû-i'l-fikh, Kitâbu Cevâbâti'ş-şarkiyyîn fî furû-i'd-dîn, Kitâbu cevâbâti'n-Nasr b. Beşîr fi's-siyâm, Kitâbu hamli'l-ferâid,[557] *Kitâbu 'adedi's-savm ve's-salât, Kitâbu'l-ferâizi'ş-Şer'iyye, Kitâbu'l-ferâiz fi'l-ahkâm, Kitâb fi'l-Kıyâs, Kitâbu mes'ele fi'l-kiyâsi'l-muhtasar, Kitâbu keşf fî mukaddimâti'l-usûl, Kutâbu mes'ele fi'l-icmâ', Kutâbu mes'ele fi'l-bulûğ, Mes'ele fi'l-'itr,*[558] *Kitâbu mes'ele fi'l-mesh 'ale'r-ricleyn, Mes'ele fi'l-mevârîs, Kitâbu mes'ele fî nikâhi'l-kitâbiyyât, Mes'ele fî vucûbi'l-cenne li-men yensub vilâdetuhu ile'n-Nebî, Kitâbu menâsiki'l-hacc, Kitâbu menâsiki'l-hacci'l-muhtasar, Kitâbu'n-nakd 'alâ İbni'l-Cuneyd fi'l-ictihâd ve'r-reyy.*

4- Hadis ve Tefsir

Kitâbu'l-emâli'l-mutefarikât[559] *:* Eser, Müfîd'in meclisinde ve belirli toplantılarda okunan hadislerin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. İlk meclis, h. 404 yılının Ramazan ayının ilk cumartesi günü Bağdat'ta Derb-i Ribah'ta Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbn Abdurrahman el-Fârisî'nin evinde,[560] sonuncusu ise 27 Ramazan 411 yılında gerçekleştirilmiştir.[561] Kırk iki meclisten oluşan eser, takriben 378 hadis ihtiva etmektedir. Söz konusu meclislerde okunan hadisleri Müfîd'in öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî kaydetmiştir. 409/1018 yılında Bağdat'a gelen Tûsî, hocasının meclisine katılmış ve burada zikredilen hadisleri kayda geçirmiştir. Öncesine ait olanları da icazetle nakletmiştir. Sonra Tûsî, söz konusu hadislerin hepsini öğrencilerine imlâ etmiştir.[562] Pek çok yazma nüshası bulunan eser, Necef'te 1351, 1368, 1381 yıllarında basılmıştır. Ali Ekber el-Gaffârî ve ve Hüseyin el-Estâdûlî'nin tahkikiyle Kum 1403, 1406 ve son olarak *Silsiletü*

---

557 Dini vazifelerin yerine getirilmesiyle alakalı olduğu anlaşılan bu eseri, Ağa Büzürg-i Tahrânî *Cumelu'l-feraid* şeklinde okumuştur. (*ez-Zerî'a*, V, 145)

558 Bu eserin aile bağlarıyla alakalı olması muhtemeldir. Nitekim Ağa Büzürg, (*ez-Zerî'a,* XX, 389) böyle anlamıştır.

559 Necâşî, *Ricâl,* s. 329.

560 Müfîd, *Emâlî,* s. 1.

561 Müfîd, *Emâlî,* s. 350, 355

562 Tabatabâî, *Hayâtü'ş-Şeyh el-Müfîd*, s. 60.

müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd içinde (Kum 1413, c. 13) *el-Emâlî* adıyla yayımlanmıştır.

Cevâbu'l-mesâil fi'htilâfi'l-ahbâr: Ahbar/Hadis rivayetlerindeki farklılıklar konusundaki sorulara verdiği cevapları içermektedir.

Kitâbu't-Temhîd[563] *:* Eserin içeriği hakkında bilgimiz bulunmamaktadır. Ancak Müfîd, hadislerin sıhhatiyle alakalı bilgi verirken bu hususları *Temhîd* adlı eserinde açıkladığını bildirmiştir.[564] Bu durum, hem eserin varlığı hem de içeriği hakkında bize bilgi vermektedir.

Kitâbu Mesâbîhi'n-nûr: Müfîd, hadislerin sıhhatiyle alakalı bilgi içerdiği bildirilmiştir.[565]

Kitâbu fî kavlihî: "Ente minnî bi-menzileti Hârûn min Mûsâ": Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye söylediği "Senin benim yanımdaki yerin, Hârûn'un Mûsâ yanındaki yeri gibidir." sözünün açıklamasıdır.

Bunlardan ayrı olarak hadisle alakalı başka eserleri de vardır: *Kitâbu'l-muzevvirîn 'an me'âni'l-ahbar, Kitâbu mes'ele fî mâ ravethu'l-'amme, Kitâbu mes'ele fî kavlihi: İnnî muhlif fikum sekaleyn", Kitâbu mes'ele fî ma'nâ kavli'n-Nebî: Ashâbî ke'n-nucûm.* Müfîd'in tefsirle alakalı risalelerinin isimleri ise şöyledir: *Kitâbu fî te'vîli kavlihî "fes'elû ehl-e zikr",*[566] *Kitâbu'l-kelâm fî delâili'l-Kur'an,*[567] *Kitâbu mes'ele fî kavlihi'l-mutallakât,*[568] *Kitâbu'n-nusra fî fadli'l-Kur'an, Kitâbu'l-beyan fî te'lîfi'l-Kur'an.*

Müfîd'in eserleri bunlarla sınırlı değildir. Haklarında yeterli bilgi edinemediğimizden, yukardaki tasnife dahil edemediğimiz başka eserlerinin olduğu da belirtilmiştir. Bunların isimleri şöyledir: *el-Ecvibe 'ani'l-mesâil-i'l-Harizmiyye, Kitâbu'l-İşrâf fî 'amm ferâidi'l-İslâm*, *Kitâbu'l-iftihâr, Kitâbu'l-intisâr, Cevâbu Ebî Muhammed el-Hasan İbni'l-Hüseyin en- Nevbandecânî el-Mukîm bî Meşhed-i 'Usmân, Cevâbu'l-Muferrûhî fi'l-mesâil,*

563 Necâşî, *a.g.e.,* s. 328; İbn Şehrâşûb, *a.g.e.*, s. 114.

564 bk. Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd,* s. 146-147.

565 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 146-147.

566 Bu risalenin, el-Enbiyâ 21/ 7. ayetinin tefsir ve teviliyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

567 Ağâ Büzürg, bu eserin ismini *el-Kavl fî delâili'l-Kur'an* şeklinde vermiştir. (*ez-Zerî'a,* XVII, 208).

568 Boşanmış kadınlarla alakalı (bk Bakara 2/ 228 veya 241) ayetin yorumu olmalıdır.

Kitâbu Cevâbâti İbni'l-Hammâmî, Kitâbu Cevâbâti Benî 'Arkal, Kitâbu Cevâbâti İbn Nubâte,[569] *Kitâbu Cevâbâti Ebî Ca'fer Muhammed ibni'l-Huseyn el-Lâisî, Kitâbu Cevâbâti Ebi'l-Hasan el-Hisînî, Cevâbâti Ebî Hasan en-Nîsâbûrî,*[570] *Kitâbu Cevâbâti Ebi'l-Feth Muhammed b. Ali b. Usmân,*[571] *Kitâbu Cevâbâti'l-emîr Ebî Abdillah, Kitâbu Cevâbâti ehli'd-Dînever,*[572] *Kitâbu Cevâbâti ehl-i Taberistân, Kitâbu cevâbâti Ali b. Nasr el-'Abdecânî, Risâlâtü'l-Cuneydî ilâ ehli'l-Mısr,*[573] *Risâletü'l-'İzziyye, Kitâbu'r-risâle ile'l-'aleviyye, Kitâbu'r-risâleti'l-kâfie fi'l-fikh, Şerhu Kitabi'l-İ'lâm, Kitâbu keşfi'l-ilbâs, Kitâbu keşfi's-serâir, Kitâbu'l-mes'eleti'l-Hanbeliyye, Kitâbu mesâili'n-nuzûm, Kitâbu'l-mesâili'l-vâride 'an Ebî Abdillah Muhammed b. Abdurrahman el-Fârisî el-mukîm bi'l-Meşhed bi'n-Nevbendecân.*

Sonuç olarak Müfîd'in başta kelâm ve fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eser kaleme aldığı görülür. Onun eserlerinin önemli bir kısmı henüz elimize ulaşmasa da, özellikle öğrencisi Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî'nin listelerinden bunların isimlerini öğrenebilmekteyiz. Ancak, burada bazı eserlerinin başlıklarının çeşitli sebeplerle farklı yazıl-

569 Ağâ Büzürg, bu şahsın ismini el-Hatîb Ebû Yahya Abdurrahim Muhammed b. İsmail b. Nebâte (ö. 374/984-5) şeklinde vermektedir. (*ez-Zerî'a,* V, 196) Miyyafârikîn (Diyarbakır) doğumlu olduğu için el-Fârikî diye de çağrılmıştır. Şia'nın önemli vaizlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

570 Bu eser, Ebü'l-Hasan en-Nisâbûrî'ye verilen cevapları içermektedir. Hatîb Bağdâdî, bu isimli iki muhaddisin ismini nakletmektedir. Bunların ilki Abdurrahman b. İbrahim b. Muhammed b. Yahya b. Sahteveyh (ö. 397 veya 398/1006-108) (bk. *Tarîhu Bağdâd*, X, 302, nu.5457), diğeri ise Ali b. Muhammed b. Ali b. Hâid b. Abdülcebbar (ö. 430/1038-39)'dur. (bk. *Tarîhu Bağdâd*, XII,100, nu. 6532). Bu eser mevcut olmamakla birlikte Ağa Büzürg, *Cevâbâtü'l-mesaili'n-Nisaburiyye* adıyla Seyyid Şihabuddin et-Tebrizî en-Necefî kütüphanesinde bir yazma eserin var olduğunu bildirmektedir. (*ez-Zerî'a,* V, 240)

571 Bu şahıs, Müfîd'in öğrencilerinden Ebü'l-Feth el-Karacekî (ö. 449/ 1057-58) 'dir.

572 Ebû Cafer et-Tûsî ve İbn Şehrâşûb, bu eseri *el-Mesâilu'd-Dîneveriyye* şeklinde isimlendirmişlerdir. (*Fihrist,* s. 191; *Mealim,* s. 113)

573 Cüneydî'nin Mısırlılara gönderdiği risâlelere reddiye mahiyetindedir. Bu eserin *Nakzu risâlâti'l-Cuneyd ilâ ehli'l-Mısr* olması da muhtemeldir. Cüneydî, İmâmî fakih ve aynı zaman da Müfîd'in hocası Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b.el-Cüneyd el-İskâfî (ö.381/ 991-92) olmalıdır. Nitekim Müfîd, *el-Mesailu's-Sereviyye* adlı eserinde, "Ben, İbn Cüneyd'in *el-Mesâilu'l-Mısriyye* diye isimlendirdiği ve Mısır halkına yazdığı risâleleri bir araya topladığı kitaplarındaki meselelere cevap verdim" (bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 58) demek suretiyle bu eserine dikkat çekmiş olmalıdır.

masından dolayı tekrarların olduğu anlaşılmaktadır. Burada, matbu olmayan eserlerinin isimlerinden hareketle bunları konularına göre tasnif etme girişiminde bulunduk. Eserlere tek tek numara vermek yerine konu tasnifine ehemmiyet verdik.

G- MÜFÎD'İN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ŞİA İÇİNDEKİ YERİ

1- İlmî Kişiliği ve Karakteri

Müfîd, her şeyden önce ilmiye sınıfına mensup bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Bu özelliği sebebiyle o, İbnü'l-Muallim lakabıyla tanınmıştır. Şüphesiz onun yetişmesinde babasının önemli katkıları olmuştur. Müfîd, küçük yaşta babasıyla birlikte Bağdat'a gelmiş, eğitim ve öğretimini, ilmî ve sosyal faaliyetlerini bu çevrede devam ettirmiştir. Zeki, gayretli, çalışkan ve azimli bir öğrenci olması kısa sayılabilecek bir zamanda mesafe almasına imkan sağlamıştır. Eğitimi sırasında Müfîd, Şiî hocaların yanında Mûtezilî ve Sünnî hocalardan da ders almıştır. Bu durum ona, meselelere daha geniş bir açıdan bakma imkanı sağlamış; Şiî-İmâmî anlayışın sağlam ve zayıf yönlerini daha iyi kavramasına yardımcı olmuştur. Ayrıca Bağdat'ın İslâm devletinin başkenti olması, Mûtezile, Şia ve Ehl-i Sünnet gibi farklı mezheplere mensup pek çok ulemanın burada ikamet etmesi, özellikle Büveyhîler döneminde sağlanan fikir hürriyeti gibi hususlar, Müfîd'in kendi sistemini inşa ederken etkilendiği unsurlar olarak dikkat çekmektedir.

Müfîd'in yaşadığı bu asırda Bağdat'ta çok canlı bir kültürel hayatın olduğu anlaşılmaktadır. Sosyal hayatta mezhepler arası çatışmaların önemli bir yer tuttuğu, ilmî sahada ise mezhepler arası tartışma ve münazaraların yapıldığı bilinmektedir. Abbâsî halifeleri, Büveyhî emir ve vezirlerinin yanı sıra toplumun önde gelen nüfuz sahiplerinin bu tür toplantılara ev sahipliği yapmıştır.[574] İşte böyle bir çevrede yetişen Müfîd, erken

574 Müfîd, *el-Fusûlü'l-Muhtare* adlı eserinde bu nevi ilmi toplantılarda yapılan münazaraları nakletmekte ve zaman zaman bu toplantıların yapıldığı mekan hakkında bilgi vermektedir. (bk. *a.g.e.,* tür., yer.,)

sayılabilecek bir yaşta İmâmiyye fırkasının ilmî ve dinî liderliğini uhdesine almış, Bağdat'ta Şiîlerce sevilen ve sözüne itibar edilen üstün bir konuma yükselmiştir. Nitekim o, erken sayılabilecek bir yaşta; ilmî birikimi, cesareti ve üslubuyla haklı bir şöhrete ulaşmıştır.[575] Kendisinden bahseden pek çok kaynağın bildirdiğine göre Müfîd, Şiîler nezdindeki konumu itibarıyla halife ve emirler tarafından düzenlenen ilmi toplantılara davet edilmiş, burada muhalifleriyle münazara ve münakaşa etmiş, onların itirazlarını cevaplandırmış ve Şiî bakış açısını ortaya koymaya çalışmıştır. Teşeyyu'u hem diliyle hem de kalemiyle savunan Müfîd, gerçek anlamda Şiî-İmâmî anlayışın müdafii olmuş, bütün gayretini inandığı doğruları yaymak için sarf etmiştir.

Eğitime büyük ehemmiyet veren Müfîd, Kerh mahallesindeki evini ve buradaki Barasa Mescidini bir eğitim merkezi haline getirmiştir.[576] Burada ders halkaları kurmuş ve sayısız öğrenciye ders vermiştir. Yetiştirdiği öğrencilerin Şia içinde üstlendikleri görevler sebebiyle o, "Muallimü'l-Azâim" yani "hocaların hocası" lakabıyla isimlendirilmiştir.[577] Çünkü Şerîf Murtaza, Ebû Cafer et-Tûsî, Şerîf Radî, Ebü'l-Feth el-Kerâcekî gibi pek çok kimse ondan ilim tahsil etmiş ve sonrasında Şia içinde önemli konumlara gelmiştir. Yetiştirdiği öğrencilerin çokluğu yanında bunların Şiî-İmâmî anlayışa yön vermeleri, mezhebin gelişmesine ve sistemleşmesine katkıda bulunmaları gibi hususlar dikkate alındığında "Muallimü'l-Azâim" unvanını hakkettiği anlaşılmaktadır.

Müfîd'in telifatına bakıldığında İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eserler telif ettiği görülür. Nitekim hakkında bilgi veren hemen hemen bütün Sünnî kaynaklar, onun Râfizîlerin üstadı olduğunu ve pek çok eser telif ettiğini bildirmiştir.[578] Her şeyden önce o, büyük bir kelâmcı, maha-

---

575 İbn Nedîm, İbnü'l-Muallim ile Büveyhî emiri Adududdevle arasında yakın bir ilişkinin olduğunu bildirmiştir. Adududdevle, Bağdat'ı h. 371 yılında aldığına göre İbnü'l-Muallim, bu tarihten önce tanınmış bir âlim olmalıdır.

576 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157.

577 Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, neşredenin önsözü, s. 21.

578 Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* III, 449-450; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 157; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân,* VI, 505-506; İbn Tagrîberdî, *Nücûmu'z-zâhire,* IV, 258; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XII, 17; Zehebî, *el-İber,* II, 225; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 219-20.

retli bir fakih, değerli bir tarihçi, muhakkik bir hadisçi ve aynı zamanda iyi bir ediptir.[579] Başta kelâm ve fıkıh olmak üzere ortaya koyduğu eserler, sonraki âlimlerin başvuru kaynağı olmuştur. O, üslubu ve rasyonel yaklaşımıyla Şiî-İmâmî anlayışta yeni bir çığır açmış; aklı Şiî kelâmına ve fıkhına sokmak suretiyle yeni bir anlayışın öncüsü olmuştur. Bu özellikleri sebebiyle hem yaşadığı dönemde hem de sonraki âlimler nezdinde otorite kabul edilmiş ve mutlaka dikkate alınması gereken bir âlim olmuştur. O, hayatta iken varlığıyla, öldükten sonra da bıraktığı eserleriyle faydalı olmuş bir âlimdir.[580] Denilebilir ki, onun hayatı ilmî mücadeleyle geçmiştir. Hem Şia'ya karşı hem de diğer mezheplere karşı mücadele etmiştir. O, içte ahbarı yegane delil kabul eden Ehl-i hadis anlayışa ve aşırı görüşleri sebebiyle gulât fikirlerine karşı, dışarıda da Şiî-İmâmî anlayışı savunmak üzere Mûtezile ve Ehl-i Sünnete karşı mücadele etmiştir.[581] Nitekim onun hakkında Şiî-İmâmî düşünceye katkıları sebebiyle "Her İmâmî ona minnet borçludur" denilmiştir.[582] Ayrıca Müfîd'in ilmî ve mezhebî konumu sebebiyle bazı kaynaklarda onun beşinci asrın "müceddidi" olduğu da belirtilmiştir.[583]

Müfîd'den bahseden kaynaklar, onun orta boylu, ince, zarif ve esmer tenli olduğunu sade giyinmeye özen gösterdiğini bildirmiştir.[584] Özellikle Şiî kaynaklarda onun takva sahibi olduğu, vaktini boşa geçirmediği, bütün zamanını ilmî faaliyetlere verdiği ve öğrenci yetiştirdiği; ayrıca Müfîd'in vakur bir insan olduğu, heybetli görünmesine rağmen son derece mütevazı davrandığı belirtilmiştir. Bunlara ilaveten Müfîd'in ince bir zekaya, güçlü bir hafızaya sahip olduğu, hazır cevap ve cedelci bir özelliğinin bulunduğu, meseleler arasındaki ilişkileri çok iyi kavradığı bildirilmiş, her ilim dalnda üstün bir bilgiye sahip olduğu ifade edilerek ilmiye

---

579 bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* (h. 411-420 yılları arası), s. 332-333; Zehebî, *Siyer*, XIII, 219-220.

580 Müfîd, *Cemel,* neşredenin önsözü, s. 20.

581 Fethullah ez-Zencânî, *Ta'likât,* s. 232-233.

582 Hatîb Bağdâdî, *a.g.e.,* III, 449-450; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 157; İbn Hacer, *a.g.e.,* VI, 505-506; İbn Tağrîberdî, *a.g.e.,* IV, 258; İbn Kesîr, *a.g.e.,* XII, 17; Zehebî, *el-İber,* II, 225.

583 bk. Müfîd, *Hikâyât*, neşredenin önsözü, s. 13.

584 bk. Behrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn,* s. 356-372.

sınıfı içindeki konumuna işaret edilmiştir.[585] Hatta onun için "muhaliflerine ait hiçbir kitap bırakmamıştır ki onu ezberlememiş olsun"[586] denilerek hafıza ve zekasının gücüne vurgu yapıldığı gibi cedel ve münazara hususunda kendini yetiştirdiği de belirtilmiştir.

Müfîd, kendi döneminde başta kelâm, fıkıh ve hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin her sahasında söz sahibi olmuş ve Şiî-İmâmî gelenekte otorite kabul edilmiştir. O, ilmî meziyetlerinin yanı sıra yaşadığı züht hayatıyla da dikkat çekmiş; namaz ve orucuyla, bolca sadaka vermesiyle, ibadetlerindeki huşû ve samimiyetiyle anılmış, farz namazlarının yanı sıra nafile namazları ihmal etmeyen muttaki bir kimse olarak tavsif edilmiştir.[587] Nitekim Müfîd'in kızıyla evli olan Şerîf Ebû Ya'lâ el-Caferî; "Müfîd, gecenin az bir kısmını uyur sonra kalkar ve namaz kılar, ders okur veya Kur'an tilavet ederdi..." diyerek onun gece hayatı hakkında bilgi vermiştir.[588] İbn Hacer el-Askalânî de, Müfîd'in züht ve huşû içinde yaşadığını, ilme büyük önem verdiğini ve pek çok öğrenci yetiştirdiğini bildirmiştir. Ona göre İmâmî anlayışın sistemleşmesinde Müfîd'in büyük katkısı vardır. Bu özelliği sebebiyle kendisinden sonra gelen her İmâmî'nin ona minnet borcunun olduğu belirtilmiştir.[589]

Müfîd, araştırma ve münazara yapma hususunda gayretli, aynı zamanda hasımlarına karşı sabırlı davranmıştır. Muhataplarının seviyesine bakmaksızın onları dikkate almış, sabırla dinlemiş ve kendi meramını onlara anlatmıştır.[590] Büveyhî hükümdarları nezdindeki üstün konumuna rağmen her inanç mensubuyla münazara yapmaktan çekinmemiştir. Bu özelliği sebebiyle muhalifleri onunla tartışmaktan ve ona rakip olmaktan çekinmişlerdir. Nitekim Müfîd'in ölümüyle alakalı bilgi veren İbnü'l'İmad el-Hanbelî, el-Yâfiî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı muhalif tarihçiler, "İnsanlardan büyük bir topluluk onun ölümüyle helak olmaktan kurtuldu,

585 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sağaniyye,* neşredenin önsözü, s. 8-9.

586 bk. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm,* s. 332-333; Zehebî, *Siyer,* XIII, 219-220.

587 Fethullah ez-Zencânî, *Talikat,* s. 232-233.

588 bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân,* VI, 506.

589 bk. İbn Hacer, *a.g.e.,* VI, 506.

590 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmta',* I, 141.

Allah müslümanları ondan kurtardı..." gibi ifadeler kullanmışlardır.[591] Örneğin Hatîb Bağdâdî'nin bildirdiğine göre İbnü'n-Nakîb, onun ölüm haberini aldığında "İbnü'l-Muallim'in ölümünü gördükten sonra ne zaman öleceğim hiç önemli değil"[592] diyerek sevincini ifade etmiştir.

Samimî bir Ehl-i Beyt taraftarı olduğu bilinen Müfîd'in, bütün gücüyle bu inancı savunduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki bu inanç onun rüyalarına bile girmiştir. Nitekim o, bir gece rüyasında Hz. Ömer'i gördüğünü ve onunla Hz. Ali'nin imâmeti konusunda tartıştığını ve tartışmanın sonunda Hz. Ali'nin haklılığını ona da kabul ettirdiğini bildirmiştir.[593] Bu örnekte olduğu gibi Müfîd'in, imâmet anlayışının haklılığını ispat edebilmek için rüyalarını da delil olarak kullandığı söylenebilir.

2- Şia İçindeki Yeri

a- Şiî-İmâmiyye'nin Dinî ve İlmî Lideri Olması

Hakkında bilgi veren hemen hemen bütün kaynaklar, onun Râfizîlerin âlimi olduğunu ve pek çok eser telif ettiğini bildirmektedir.[594] Nitekim çağdaşları onu İmâmiyye'nin reisi ve sözcüsü olarak tanıtmıştır.[595] Örneğin muasırı İbn Nedîm; "Zamanınızda, taraftarı olduğu İmâmiyye Şiasının fıkıh, kelâm ve hadisteki riyaseti ona geçmiştir..."[596] diyerek Müfîd'in Şia nazarındaki ilmî ve dinî konumuna işaret etmiştir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî, Müfîd'den bahsederken onun İmâmiyye'nin hocası ve âlimi olduğunu, Derb-i Riyah'taki evinde bir ilim meclisinin bulunduğunu, bu ilim meclisine bütün âlimlerin iştirak ettiğini ve onun çevre bölgelerdeki emirler na-

---

591 Müfîd, *el-İfsâh,* neşredenin önsözü, s. 8-9. Ayrıca bk. İbn Tağrîberdî, *Nücûmu'z-zâhire,* IV, 258; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* III, 449-450.

592 bk. Hatîb Bağdâdî, *a.g.e.,* X, 382; krş. Müfîd, *Cemel,* neşredenin önsözü, s.17-18.

593 bk. Müfîd, *Şerhu'l-menâm*, s. 23-30. Ayrıca bk. Tabersî, *el-İhticâc,* s. 499-502.

594 Hatîb Bağdâdî, *a.g.e.,* III, 449-450; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 157; İbn Hacer, *a.g.e.,* VI, 505-506; İbn Tagrîberdî, *a.g.e.,* IV, 258; İbn Kesîr, *a.g.e.,* XII, 17; Zehebî, *el-İber,* II, 225; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 219-20.

595 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 221, 244; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmta',* I, 141.

596 İbn Nedîm, *a.g.e.,* s. 221, 244.

zarında büyük bir prestijinin bulunduğunu belirtmiştir.[597] Hiç şüphesiz Müfîd, Bağdat'ta düzenlenen meşhur ilmî toplantı ve tartışmaların önde gelen isimlerindendir. Keskin zekası, güçlü hafızası, hazırcevap oluşu ve ikna ve ilzam kabiliyetiyle rakiplerinin münazara yapmaktan çekindiği bir âlim olarak tanınmıştır.

Müfîd, ortaya koyduğu eserleri ve rasyonel yaklaşım tarzıyla Şiî-İmâmî anlayışta yeni bir başlangıcın temsilcisi olmuştur. Şia kelâmına ve fıkhına aklı getirmekle Şiî anlayışta farklılaşma sürecini başlatmış, ahbar merkezli bir anlayışı aklîleştirmenin yolunu açmıştır. Nitekim Allame el-Hillî (ö. 726/1321) onun hakkında "Kendinden sonra gelen herkes ondan istifade etmiştir. Fıkıh, kelâm ve rivayet konusunda şöhret bulmuştur.."[598] diyerek bu özelliğine dikkat çekmiştir. İmâmiyye ekolü içinde eşsiz bir konuma sahip olan Müfîd, bu şöhretini, yaşadığı dönemdeki ilmî ve sosyal faaliyetlerinin yanında geride bıraktığı eserlerine borçludur. Hiç şüphesiz o, yaídığı dönemde Şiîlerin mercii kabul edilmiştir. Sadece Bağdat'taki Şiîlerce değil çok geniş bir coğrafyada sözü dinlenen ve kendisine itibar edilen bir âlim olmuştur. Nitekim eserlerinin isimleri dikkate alındığında geniş bir coğrafyada etkili olduğu görülür. Bu bağlamda Harezm, Nişabur, Cürcân, Sâriye, Taberistan, Sağan, Dînever, Huzistan, Fars, Rakka, Hair, Ukbera, Musul gibi şehirlerden Müfîd'e sorular yöneltilmiş ve bunlara cevaplar yazmıştır.

Müfîd, yaşadığı dönemde Şia'nın lideri olması itibarıyla sadece Şiî-İmâmîlere yönelik çalışmalarda bulunmamış, buna ilaveten İmâmiyye'nin diğer ekoller karşısında savunulmasına ve İmâmî anlayışın ikamesine de ehemmiyet vermiştir. Onun eserleri bu zaviyeden değerlendirildiğinde Mûtezile, Mürcie, Eş'ariyye, Muhakkime (Havaric) gibi İslâmî fırkalarla mücadele ettiği gibi, Zeydiyye, Vâkıfiyye, Cârudiyye, İsmâiliyye ve Gulât gibi Şiî fırkalarla da mücadele ettiği görülür. O, imâmet anlayışı başta olmak üzere Şiî-İmâmî akideyi savunmuş, İmâmiyye ekolünün sistemleşmesinde büyük katkıları olmuştur. Tüm bu özellikleri sebebiyle Müfîd, beşinci asrın "müceddidi" sayılmayı hakketmiştir.[599]

---

597 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 157.

598 Müfîd, *Cemel*, neşredenin önsözü, s.17-19'dan naklen *Ricâlü'l-Allame*, 147.

599 Müfîd, *Hikâyât*, neşredinin önsözü, s. 13.

Şeyh Müfîd, İmâmiyye'nin kelam anlayışının ve metodunun Mûtezile'den farklı olduğunu, bizzat imâmların görüşleri çevresinde şekillendiğini savunmuş, hatta Mûtezile'nin İmâmiyye'den mülhem olduğunu iddia etmiş ve İmâmî anlayışın orijinalliğini ileri sürmüştür. Bu itibarla o, kendi mezhebi içinde farklı bir konuma sahiptir. Mûtezilî anlayıştan büyük oranda etkilenmiş olmasına rağmen İmâmiyye ekolünün özgünlüğünü savunması mezhebin kimliğini koruması açısından önem arz etmektedir. Eserlerinde Şia'nın Mûtezile'den farklı olduğu hususuna izah ettiği gibi İmâmiyye'nin diğer Şiî ekollerden ayrı olduğunu da izaha çalışmıştır. Bir bakıma o, hem Mûtezile ile hem de diğer Şiî fırkalar ile İmâmiyye arasında kalın çizgiler çizmiştir.[600] Bu durum mezhebin kimlik kazanmasında etkili olmuştur.

Diğer taraftan Müfîd'in mezhep içindeki önemini ve dinî konumunu göstermesi bakımından Müfîd'in rüyalarında gördüğü imâmlar ile kendisi arasında geçen bazı diyaloglar da dikkat çekicidir. Örneğin bir defasında o, öğrencisi Şerîf Murtaza ile bir konuda fikir ayrılığına düşmüş ve Murtaza'nın hatalı olduğuna karar vermişti. O gece rüyasında Hz. Ali'yi gördüğünü belirten Müfîd, "Ey Şeyhim! Hak oğlumla birliktedir" şeklinde Hz. Ali tarafından uyarıldığını bildirmiştir.[601] Yine o, rüyasında, Kerh'de Barasa Mescidinde iken Hz. Fatıma'nın yanına geldiğini ve iki oğlu –Hasan ile Hüseyin'i- ona getirip teslim ettiğini ve onlara fıkıh öğretmesini istediğini görmüş. Hayretler içinde uyanmış. Sabahleyin mescitte iken Alevîlerin hanımefendisi Fatıma bint. en-Nasır, iki oğlu Murtaza ve Radî ile yanına gelip "Fıkıh öğretesin diye bu iki oğlumu sana getirdim." demiş. Bunun üzerine Müfîd ağlamaya başlamış ve gördüğü rüyayı ona anlatmış. Akabinde Hz. Peygamber'in torunlarından bu iki gencin eğitimini üzerine almış ve onların yetişmesine emek vermiştir.[602] Şiî-İmâmiyye içinde Şerîf Murtaza ve Radî'nin önemli bir konumu olduğu dikkate alınırsa onları yetiştiren hocanın da ayrı bir prestiji olduğu anlaşılır.[603] Diğer taraftan

---

600 bk. Müfîd, *Evâil,* s. 34-38, md. 1.

601 bk. Müfîd, *Kitabü'l-Mezâr;* neşredenin önsözü, s. 6.

602 Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VI, 157-158; krş. Müfîd, *Kitabü'l-Mezâr;* s. 6-7.

603 Mcdermott, *The Theology,* s. 14; Wahid Akhtar, *a.g.e.,* s. 81;

Müfîd, İmâmî toplumun en önde gelen itibarlı kişilerinin çocuklarını yetiştirdiği gibi, kendi kızını Şerîf Ebû Ya'lâ el-Caferî ile evlendirmek suretiyle de onlarla hısım olmuştur.[604]

Müfîd'din siyasî açıdan Şiî toplum içindeki konumuna bakıldığında onun halife ve Büveyhî emirleri nezdinde itibar sahibi bir kimse olduğu görülür. Nitekim Abbâsî halifesi el-Kâdir Billah (381-422/ 991-1031), kendi döneminde mezheplerin lideri veya temsilcisi olarak Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî'yi (ö. 418/1027) Eş'ariyye'nin reisi, Kâdî Abdülcebbâr'ı (ö. 415/1025) Mûtezile'nin reisi, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Heysem en-Nisâbûrî'yi (ö. 409/1019) Kerrâmiyye'nin reisi ve Şeyh Müfîd'i de İmâmiyye'nin reisi olarak muhatap kabul etmiş ve onlarla görüşmüştür.[605] Öte yandan Müfîd hakkında bilgi veren bazı kaynaklar, onun özellikle Adududdevle nezdinde büyük itibarının olduğunu belirtmiştir. Buna göre Büveyhî emiri, Müfîd'in sözüne değer vermiş, ilim meclislerine onu davet etmiş, eğitim ve öğretim için onu madden desteklemiş, hatta hastalandığında bizzat evinde onu ziyaret etmiştir.[606] Adududdevle'nin 371/981 yılında Bağdat'a hakim olduğu dikkate alınırsa Müfîd'in Şia içindeki etkinliğinin bu tarihten önce başladığı anlaşılır. Nitekim çağdaşı İbn Nedîm de, 377/987-8 yılında telif ettiği *el-Fihrist*'inde Müfîd'in İmâmiyye'nin sözcüsü ve lideri olduğunu belirtmiştir.[607] Bu itibarla Müfîd, erken sayılabilecek bir yaşta İmâmiyye'nin ilmî ve dinî lideri olmuştur.[608] Gerçek şu ki Müfîd, içinde yaşadığı dönemin siyasî dengelerinden faydalanmasını bilmiş; siyasî, içtimaî ve ilmî sahada gayet uyumlu sayılabilecek bir üslup takınmış, özellikle Büveyhî emirlerinin iltifatına nail olmuştur.[609] Ayrıca onun çevre emirler (etraf-ı mülûk) üzerinde de etkisinin bulunduğu belirtilmiştir.[610] Bu durum dönemin siyasî yapısıyla ala-

---

604 İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân,* V, 368*;* krş. Müfîd, *el-İhtisâs,* neşredenin önsözü, s. 4, 12.

605 bk. es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât,* V, 171; İbn Adulhayy, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 222; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ,* s. 416; M. Rıza Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye,* s. 250.

606 İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân,* VI, 505-506; Zehebî, *el-İber,* III, 14.

607 bk. İbn Nedîm, *Fihrist,* s. 221.

608 bk. Wahid Ahktar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers,* s. 81.

609 Müfîd, *Hikâyât*, neşredenin önsözü, s. 13.

610 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, XV, 157; İbn Kesîr, *a.g.e.,* XII, 17; Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât,* VI, 161.

kalı olsa gerektir. Zira onun yaşadığı dönemde Bağdat'taki Büveyhî emirinin yanı sıra Faris, Rey, Hemedan ve İsfahan Büveyhî emirleri de bulunmakta idi. Ayrıca Hamdânîlerin de Şiî oldukları dikkate alınırsa bu dönemde pek çok Şiî emirin bulunduğu anlaşılır. Bu itibarla Müfîd'in sadece Irak Büveyhîleri nezdinde değil diğer Şiî emirler nezdinde de itibarının olduğu aşikardır.[611] Bunlara ilaveten Müfîd'in siyâsî konumunu ve tesirini anlamamız için onun yazışma halinde olduğu Harezm, Nişabur, Cürcân, Sâriye, Taberistan, Sağan, Dînever, Huzistan, Fars, Rakka, Hair, Ukbera, Musul, Meyyâfârikîn (Diyarbekir) gibi şehirlerin çokluğu da dikkat çekicidir.[612] Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde Müfîd'in çok geniş bir alanda tesirinin olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan Müfîd'in Şia içindeki etkinliğini göstermesi bakımından h. 392 ve 398 yıllarında zuhur eden Şiî-Sünnî çatışmalarından sonra sürgüne gönderilmiş olması da önemlidir.[613] Zira Müfîd, Şiî kesimin lideri olması hasebiyle söz konusu çatışmalarda rolünün olduğuna karar verilmiş ve iki defa Bağdat'tan uzaklaştırılmıştır. Yine Abdullah b. Mes'ûd'un Kur'an nüshasının bulunduğuyla alakalı tartışmalar sonrasında çıkan çatışmalarda Sünnî ahalinin bizzat onun evine ve görev yaptığı Barasa Mescidine yürümeleri, bizzat onun aleyhine tezahürat yapmaları[614] Müfîd'in önemini gösterir mahiyettedir. Ayrıca onun oturduğu Kerh semtinin Darb-ı Riyah mahallesi ve bizzat ders verdiği Barasa mescidi de Şia'nın merkezi durumunda idi.[615] Bu bakımdan o Şiî toplumunu yönlendiren ve şekillendiren bir siyasi kişilik olarak da görülmüştür.

aa- Hakkındaki Tevkiiler ve Şiir

Müfîd'in Şia içindeki önemini ve dinî konumunu göstermesi bakımından onun gaybetteki imâmla ilişkisi ayrı bir önemi haizdir. Bu bağlamda Müfîd hakkındaki tevkilerin ve ölümü nedeniyle Sahibu'l-Emr

611 Hansârî, *a.g.e.,* VI, 161.
612 Madelung, "Mufîd", *EI2,* VII, 312.
613 bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 32-33, 58-59; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 178
614 bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, XV, 58-59; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 208.
615 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, XV, 157; Mcdermott, *a.g.e.,* s. 14.

tarafından inşat edildiğine inanılan şiirin ayrı bir önemi vardır. Şiî yazarlar Müfîd'in dinî konumunu izah ederken bu iki hususa dikkat çektikleri görülmektedir. Onun gaybetteki imâm tarafından övülmesi Şiîler tarafından itibar görmesinin sebeplerinden biridir.

İmâmî anlayışta imâma yakınlık bir fazilet göstergesi kabul edilmiştir, hele Gaybet-i Kübra döneminde hakkında tevkii bulunan kimselerin ayrı bir ehemmiyeti vardır. Müfîd, hakkında iki tevki bulunan ender İmâmî âlimlerden biridir. Onun bu durumu şöhretine dinsel bir boyut da eklemiştir. Şiî kaynaklara göre bir kimsenin büyüklüğünü ve Şia içindeki yerinin yüceliğini anlatma açısından bundan daha etkili bir yol yoktur. Nitekim Müfîd'in eserlerini neşreden Şiî âlimler, onun kendi mezhebi içindeki önemini ve büyüklüğünü ifade etme açısından bu tevkilerin varlığını zikretmenin yeterli olacağı kanaatindedirler.[616]

Büyük Gaybetin vukuuyla birlikte *niyebet-i hassa* sona ermiş ve *niyabet-i âmme* adalet sahibi fakihlere tahsis edilmiştir. Şiî-İmâmî âlimlerin genel kanaatine göre, bu dönemden itibaren Gaib İmâm ile doğrudan ilişki kurulması ve onun elçisi olunması söz konusu değildir. Ancak bu durum, Büyük Gaybet döneminde Gaib İmâm'ın görülmesinin ve onun hizmetinde bulunmak suretiyle şeref kazanılmasının imkansız olduğuna delalet etmez. Nitekim Müfîd, Büyük Gaybet döneminde Gaib İmâm'ın hizmetinde bulunan samimi dostlarının ondan haber almalarını mümkün görmüştür.[617] Bu itibarla Gaib İmâm'ın birileri hakkında tevkii yayınlaması garipsenecek bir durum değildir.

Tabersî, yüce makamdan Şeyh Müfîd'e gönderilmiş iki tevkiden bahsetmiş ve bunların metinlerini nakletmiştir.[618] Sahibu'l-Emr'den yani Gaib İmâm'dan geldiği belirtilen bu yazılı tevkiilerde Müfîd övülmüş, onun mertebesinin yüksekliğine vurgu yapılmış ve güvenilir bir kimse olduğu

616 Bu konuda örnek olarak bk. Müfîd, *el-Mukni'a,* neşredenin önsözü, s. 5.

617 Müfîd, *el-Fusûlü'l-aşere fi'l-gaybe,* s. 82.

618 Tabersî, Müfîd'den yaklaşık bir asır sonra yaşamıştır ve ondan önce söz konusu tevkilerden bahseden başka bir kaynak bilinmemektedir. Ayrıca Tabersî, söz konusu tevkileri de isnadını hazfederek eserine almıştır. Bununla birlikte kendisinden sonraki eserlerde bu tevkilere büyük önem verilmiş ve şöhret bulmuşlardır.

belirtilmiştir.[619] Tabersî, ilk tevkiin Safer 410/ Haziran 1019'da, diğerlerinin ise vefatından yaklaşık on ay önce 23 Zi'l-Hicce 412/ 1022 tarihinde geldiğini belirtmiştir.[620]

Müfîd, kendisine Sahibu'l-Emr'den gönderildiği kabul edilen bu tevkiileri, güvendiği bir kimseye teslim etmiş, o da Tabersî'ye ulaştırmak suretiyle bunları eserine koymuş olmalıdır.[621] Ancak Tabersî'nin bu tevkileri her hangi bir isnat göstermeden zikretmiş olması düşündürücüdür. Nitekim Müfîd ile Gaib İmâm arasındaki ilişkiyi gösteren bu haberlere ilk devir kaynaklarında rastlanmamaktadır. Örneğin Müfîd'in biyografisini nakleden öğrencileri Ebû Cafer et-Tûsî ve Necâşî, söz konusu tevkiilerden ve ölümünden sonra kabri üzerinde bulunan mersiyeden bahsetmemiştir.[622] Tabersî'nin ilgili rivayetleri nakletmesinden sonra bu rivayetin yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Tabersî, eserinin mukaddimesinde açıkladığı üzere naklettiği bazı haberlerin senetlerini zikretmemesinin ge-

---

619 Nitekim ilk tevkiide Müfîd için şunlar ifade edilmiştir: "Kullar üzerine ahdin kendine emanet bırakıldığı kimseden doğru kardeş, reşîd dost, faydalı (müfîd) üstat Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân'a –Allah onun izzetini daim kılsın-: Ey dinde ihlas sahibi dost ve bize yakın olmakla tahsis edilmiş kişi! Şüphesiz biz, senden dolayı kendisinden başka ilah bulunmayan Allah'a hamd ederiz, efendimiz, mevlâmız ve nebimiz Hz. Muhammed'e ve onun temiz soyuna rahmet dileriz. Biz sana bildiririz ki, -Hakka yardım hususunda Allah seni başarılı kılsın ve bize bağlılık sözün sebebiyle Allah senin sevabını bol eylesin- yazışmak suretiyle seni şereflendirmede ve senden önceki mensuplarımıza –Allah onları kendine itaat etmek suretiyle aziz kılsın, onları gözetmesi ve koruması suretiyle muhafaza eylesin- bizden ulaştırmakla sorumlu tutulduğun hususlarda bize izin verilmiştir. Şu halde –bildirdiğim üzere dininden çıkan düşmanlarına karşı Allah sana yardım etmek suretiyle seni desteklesin- sen belirttiğimiz şekilde güven duyduğun kimselere bunu ulaştırmada gayret göstermelisin. Biz, her ne kadar zalimlerin meskenlerinden yüce makamımız sebebiyle uzakta isek de Allah'ın bize gösterdiği salah ve bu konudaki inanan şiamız sebebiyle fasklara ait dünya devleti devam ettiği müddetçe sizin haberinizi ihata ederiz ve bize hiçbir şey gizli kalmaz. Şüphesiz ki biz, sizi gözetlemeyi ihmal etmeyiz ve sizi anmayı da unutmayız. Şayet böyle olmasa idi size musibetler iner ve düşmanlarınız size galebe çalardı. Öyleyse Allah'tan (c.c.) sakınınız ve sizi fitneden kurtarması için bize destek olunuz..." (Tabersî, *el-İhticac,* II, 497-499. Ayrıca bk. Meclisi, *Bihâr,* 53/ 174-176; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VI, 157; Müfîd, *el-Mukni'a,* neşredenin önsözü, s. 14-15; a.mlf., *Kitâbü'l-Mezâr,* neşredenin önsözü, s. 6-11)

620 Tabersî, *el-İhticac,* II, 495, 498.

621 bk. Müfîd, *el-Mukni'a,* neşredenin önsözü, s. 7.

622 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 328- 332; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist,* s. 190-191.

rekçesi olarak; bu haberin güvenirliği hususunda Şia'nın her hangi bir şüphesinin bulunmadığını, bu haberlerin dost-düşman her kesimin kitaplarında şöhret bulmasını göstermiştir.[623] Böylece o, tevkileri de icma edilmiş hadisler arasına kattığı anlaşılmaktadır.

Müfîd'in hakkında Sahibu'l-Emrin tevkii yayınlamış olması, mezhebin içindeki konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu tevkilerin bizzat Gaib İmâm tarafından kaleme alındığını kabul edenler, Müfîd'in dinî bir otorite olduğunu, sözlerinin ve eserlerinin Sahibu'l-Emr tarafından tasvip edildiğini kabul etmişler, bir bakıma Müfîd'e bir kudsiyet atfetmişlerdir. Bu durum, onun tezkiye edilmesine ve söylediklerinin itibar görmesine vesile olmuştur. Nitekim Behrânî, bu durumun; Müfîd'in imâmlardan yaptığı nakillerin güvenilir olduğu ve Şia'nın kendisinden rivayet ettiklerinin sağlam olduğu anlamına geldiğini belirtmiştir.[624] Ancak Behrânî, Sahibu'l-Emrin Müfîd'le alakalı olarak iki değil üç tevki yayınladığını bildirmiştir.[625] Hansârî de bu bilgiyi teyit ederek tevkilerin üç tane olduğuna dikkat çekmiştir.[626] Ancak sonraki dönem âlimlerinden bazıları bu tevkiler hakkında bazı şüpheler ileri sürmüş ve sıhhatleri konusunda tereddüt ifade etmişlerdir.[627]

Müfîd'in mezheb içinde şöhret bulmasına vesile olan diğer bir olay ise, ölümünden hemen sonra kabrinin üzerinde bizzat Gaib İmâm tarafından inşat edildiği kabul edilen bir şiirin bulunmasıdır: *"Senin yokluğun sebebiyle feryad-ı fiğan eden bir ses yoktur, Zira bu gün (bize kavuşman sebebiyle) Âl-i Resûl için büyük bir gündür. Her ne kadar senin cesedin toprakta yok olup gitse de ilim ve tevhîd sende mukimdir. Kaim Mehdî, her ne zaman derslerde senin ilmin zikredilse sevinir."*[628] şeklinde tercüme edilebilecek bu şiirde Müfîd'in övüldüğü görülür. Şeyh Müfîd'in biyografisini nakleden

---

623 Tabersî, *a.g.e.,* I, 14.

624 bk. Behrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 363-367.

625 Behrânî, *a.g.e.,* s. 363-67. Behrânî, h. 410 yılından itibaren her seneye bir tevki düşecek şekilde üç tevkiiden söz etmektedir. Behrânî bu bilgiyi Şeyh Yahya b. Bitrîk el-Hillî'den naklettiğini açıklamıştır.

626 Hansârî, *a.g.e.*, VI, 156.

627 Müfîd, *el-Fusûlu'l-aşere,* neşredenin önsözü, s. 24.

628 bk. Behrânî, *a.g.e.*, s. 363.

bazı kaynaklar bu şiirin varlığından bahsetmişlerdir.[629] Behrânî, Gaib İmâm'ın Müfîd hakkında şiir inşat etmiş olmasının, onun büyüklüğünü ve önemini ifade eden tevkilerin varlığından sonra uzak bir ihtimal olmadığını belirtmiştir.[630]

H- MÜFÎD'İN REDDİYELERİ YA DA İLMÎ MÜCADELESİ

Şeyh Müfîd, hayatını ilim ve mücadele ile geçirmiş önemli bir Şiî âlimidir. Onlarca ilim adamına öğrencilik yapmış, yine onlarca öğrenci yetiştirmiştir. Başta kelâm, fıkıh ve hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin her sahasında söz sahibi olmuş ve Şiî- İmâmî gelenekte otorite kabul edilmiştir.[631] Onun yaşadığı asır, kelâm ve fıkıh ekolleri de dahil olmak üzere çeşitli mezhep ve fırkaların yoğun bir şekilde faaliyette bulunduğu bir asırdır. Bağdat'ta hakim olan Büveyhîlerin fikir hürriyetine ve mezhebî özgürlüğe verdikleri ehemmiyet bunda etkili olmuştur. Çeşitli gruplara mensup pek çok âlim Bağdat'ta toplanmış; umerâ ve vüzerânın da dahil olduğu pek çok ilim meclisi düzenlenmiştir. Biyografisini verirken işaret ettiğimiz üzere Müfîd, kelâm ve cedel konusunda seçkin bir yere sahipti. Zeki ve güçlü bir hafızanın yanı sıra hazırcevap bir özelliği bulunmakta idi. Kelamî ve fıkhî konularda tartışmaktan çekinmezdi. Nitekim onun özelliklerini nakleden kaynaklar, Büveyhîler nezdindeki üstün konumuna rağmen meclisine gelen her inançtan âlimle münazara ettiğini ve düşünce ve fikirlerini anlatmaktan usanmadığını bildirmektedir.[632]

Müfîd'in hayatında münazara ve tartışmaların -belirtildiği üzere- ayrı bir yeri ve önemi vardır. Bazı Şiî kaynaklar, onu cedelin üstadı olarak isimlendirmiştir. Onun yaşadığı dönem ve ortam dikkate alındığında ilmî meclis ve münazaralarda başarılı olabilmek için cedelin ne denli önemli olduğu daha iyi anlaşılır. İşte böyle bir dönem ve ortamda Müfîd, kendi

629 Hansârî, *a.g.e.*, VI, 157-158; Behrânî, *a.g.e.*, s. 363.

630 Behrânî, *a.g.e.,* s. 363-367.

631 Fethullah ez-Zencânî, *Ta'likât,* s. 232-233.

632 M.Rıza Ca'ferî, *el-Kelâm*, s. 263 vd.

mezhebî anlayışını izah etmek ve muhaliflerin itirazlarını reddetmek üzere pek çok eser kaleme almıştır. Bu reddiyelerden bir kısmı katıldığı münazaralardaki tartışmalarının öğrencileri tarafından kaydedilmesi ve Şiî anlayış doğrultusunda sunulmasından ibarettir. Diğer bir kısmı ise bizzat kendisinin belirli şahsiyetlere yönelik kaleme aldığı reddiyeler şeklindedir. Ayrıca Müfîd, Sünnî ve Mûtezîlî âlimlerin yanı sıra kendi mezhebine mensup bazı âlimlere de reddiyeler yazmış ve onları eleştirmiştir.

Müfîd'in Şiî, Mûtezîlî ve Sünnî olmak üzere çeşitli mezheplere mensup bilginlerden ders almış olması ona geniş bir bakış açısı kazandırmıştır. Buna rağmen o, Şiî anlayışı ve Ehl-i beyt sevgisini her zaman ön planda tutmuş; yegane hedefi İmâmiyye'ye hizmet ve onun üstünlüğünü izhar etmek olmuştur. Bu bakımdan hem münazaralarında hem cevap şeklindeki telifatında hem de reddiyelerinde İmâmî anlayışın üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Müfîd'in kaynaklarda zikredilen eserlerinin isimlerine bakıldığında onun kimlerle mücadele ettiği hususunda yeterince bilgi sahibi olmamız mümkündür. Ayrıca *el-Fusûlü'l-muhtare* adlı eserinde bu nevi tartışmalardan söz etmiş ve dönemine ait önemli bilgiler vermiştir. Yaşadığı dönemin ilmî ve fikrî yapısını göstermesi, ulemâ arasında hangi konuların tartışıldığını bildirmesi açısından Müfîd'in kimlerle veya hangi kesimlerle mücadele ettiği hususu önemlidir. Nitekim Müfîd, Mûtezile, Mürcie, Eş'ariyye, Muhakkime (Havaric) gibi İslâmî fırkalarla mücadele ettiği gibi, Zeydiyye, Vakıfiyye, Cârudiyye, İsmailiyye ve Gulat gibi Şiî fırkalarla da mücadele etmiştir. Şimdi Müfîd'in eserler listesinde zikredilen reddiye mahiyetindeki risalelerinden hareketle kimleri ve hangi grupları eleştirdiğini şöylece ortaya koymak mümkündür.

1- Şia dışındaki gruplara yönelik reddiyeler

a- Mûtezileye Yönelik Reddiyeler

Müfîd'in Mûtezileye yöneltiği reddiyelerin imâmet konusunda yoğunlaştığı görülür. Bir dereceye kadar Hz. Ali'nin faziletini ve sahabenin en üstünü olduğunu kabul eden Mûtezile, özellikle Bağdat Mûtezilesi, buna ilaveten ilk üç halifenin meşru olduğunu da kabul etmiştir. Müfîd,

Mûtezilenin bu görüşüne karşı aklî ve naklî bir çok delil getirmiş ve İmâmiyye'nin imâmet anlayışını ispata çalışmıştır.

ı. İmâmet konusunda Müfîd, Basra Mûtezilesine bağlı meşhur bir kelâmcı olan Ebû Bekir el-Esam'ı (ö. 200/816) eleştirmiş ve *Nakzu kitâbi'l-Esam fi'l-imâme*[633] adıyla bir reddiye yazmıştır. Genel olarak bütün müslümanlar bir devlet başkanı seçmeyi gerekli gördükleri halde Esam bu görüşe katılmamıştır. Ona göre vahiy de akıl da devlet için bir başkan seçmeyi gerekli kılmaz. Müslümanlar Allah'ın belirttiği şekilde adaletle davranırlarsa insanlar huzur içinde yaşayabilir. Bununla birlikte devlet başkanı seçme fikri bütün toplumlarca benimsenmiştir. Şu halde devlet başkanının seçimi icmâa dayanır ve meşruiyeti de icmâ şartına bağlıdır. Bu sebeple Esam, ilk üç halifenin hilafetini meşru kabul etmiş, Hz. Ali'nin halifeliğini ise icmâa dayanmadığı için geçerli saymıştır.[634] Müfîd'in, imâmet konusundaki bu görüşü sebebiyle Esam'a reddiye yazdığı anlaşılmaktadır.

ıı. Müfîd, bir diğer Mûtezîlî âlim Cafer b. Harb'a[635] (ö. 236/850-51) *en-Nakz 'alâ Ca'fer b. Harb fi'l-imâme*[636] adıyla imâmet konusundaki görüşleri sebebiyle bir reddiye yazmıştır. Nitekim Cafer b. Harb, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstünü olduğunu kabul etmekle birlikte en faziletli varken daha az faziletli birinin halife seçilmesinin meşru olduğunu kabul etmiştir.[637] Muhtemelen bu görüşü sebebiyle Müfîd ona bir reddiye yazmıştır.

ııı. Müfîd, *Kitâbu'r-redd 'ale'l-Câhiz el-'Usmânniyye*[638] adıyla Câhiz'in[639] (ö. 255/869) *Kitabu'l-'Osmaniyye*'sinde ortaya koyduğu bazı

---

633 bk. Necâşî, *er-Ricâl,* s. 329.

634 Hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *DİA,* XI, 353-355.

635 Hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Murtaza, *el-Munye ve'l-Emel,* (nşr. İsamuddîn Muhammed Ali), s. 62-64.

636 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 328.

637 Hakkında geniş bilgi için bk. Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb", *DİA,* VI, 549-551, 550.

638 Necâşî, *a.g.e.,* s. 327.

639 Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869), Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mûtezilenin meşhur kelâmcılarındandır. Pek çok eseri mevcut olmakla birlikte *el-Osmaniyye* adlı eseri daha fazla şöhret bulmuştur. Hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz", *DİA,* VII, 25.

görüşleri eleştirdiği anlaşılmaktadır. Câhiz, Şiîlerin iddialarına karşı ilk üç halifeyi savunmak üzere bu eserini kaleme almış ve burada sonraki kelâmcıların aksine sosyo-psikolojik ve tarihî deliller kullanarak ilk üç halifenin haklılığını ispata çalışmıştır.[640] O, Hz. Peygamber'in ashaptan hiçbirini halife olarak belirlemediğini, Hulefa-i Raşidinin hepsinin meşru halifeler olduğunu ve bunların masum olmadıklarını, Cemel ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali'nin haklı muhaliflerinin ise haksız olduğunu ileri sürmüştür.[641] Câhiz'in ilk üç halifenin haklı olduğu şeklindeki görüşüne Müfîd'in karşı çıkması gayet tabiidir. Muhtemelen Müfîd, bu reddiyesinde Câhiz'in İmâmiyye'nin temel anlayışana aykırı olarak dile getirdiği bir takım görüşlerini eleştirmektedir. Yine *en-Nakz 'ale'l-Câhiz fî fazîleti'l-Mu'tezile*[642] adıyla Câhiz'in Mûtezilenin faziletine dair ileri sürdüğü görüşleri reddettiği bir risale de telif etmiştir. Ayrıca Müfîd, *Nakzu'l-Mervâniyye*[643] diye bir reddiye de kaleme almıştır. Burada o, muhtemelen Câhiz'in Emevîlerin saltanatını meşru gören anlayışı tenkit etmiştir.[644]

ıv. Müfîd, Basra Mûtezilesinin temsilcileri olan Cübbâîlere yönelik bazı eleştirilerde bulunmuştur. Nitekim o, Ebû Ali el-Cübbâî'nin[645] (ö. 303/916) tefsir konusundaki bazı görüşlerini eleştirmek üzere *er-Redd 'ale'l-Cübbâî fi't-tefsîr*[646] adıyla bir risale kaleme almıştır. Ayrıca *el-Kelâm 'ale'l-Cubbâî fi'l-ma'dûm* adıyla bir eser de telif etmiştir.[647]

v. Müfîd, Ebü'l-Kasım el-Ka'bî'yi[648] (ö. 319/931) on beş konuda eleştirmiş ve *en-Nakz 'ale'l-Belhî fî hamsete aşere mes'ele*[649] adıyla bir reddiye kaleme almıştır.

---

640 bk. Câhiz, *el-Osmaniyye,* (nşr. A. Harun), Kahire 1955, naşirin mukaddimesi, s. 7-8.

641 Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz", *DİA,* VII, 25.

642 Necâşî, bu eserin ismini *en-Nakz 'ale'l-Câhiz* şeklinde verirken (bk. *Ricâl*, s. 331), Agâ Büzürg, *Nakz fazîleti'l-Mu'tezile li'l-Câhiz* (bk. *ez-Zerî'a*, XIV, 286, 290) ismiyle zikretmiştir.

643 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 328.

644 bk. Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye,* s. 285-286.

645 Hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", *DİA,* VIII, 99-102.

646 bk. Necâşî, *a.g.e.,* s. 330.

647 bk. Necâşî, *a.g.e.,* s. 329.

648 Hakkında geniş bilgi için bk. Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA,* XXIV, 27.

649 bk. Necâşî, *a.g.e.,* s. 328.

vı. Müfîd, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Ma'cur İbnü'l-İhşîd'i (ö. 326/938) imâmet konusundaki görüşleri sebebiyle eleştirmiştir.[650] Ebü'l-Kasım el-Ka'bî'nin çağdaşı olan bu Mûtezilî âlim, Ebû Ali el-Cübbâî'nin öğrencisi Muhammed b. Ömer es-Saymerî'den kelâm dersleri almış ve bazı konularda Ebû Haşim el-Cübbâî'ye mahalefet etmiştir. Ayrıca Müfîd'in hocası er-Rummânî'ye de hocalık yapmıştır. Müfîd, İbnü'l-İhşîd'i eleştirmek üzere *er-Redd 'alâ İbni'l-İhşîd fi'l-imâme*[651] adıyla bir reddiye yazmıştır.

vıı. Müfîd, hocası Ali b. İsâ er-Rummânî'yi imâmet konusundaki görüşleri sebebiyle eleştirmiş ve *en-Nakz 'alâ Alî b. İsâ er-Rummânî fi'l-imâme*[652] adıyla bir reddiye kaleme almıştır. İbnü'l-İhşîd'in öğrencisi olan Rummânî, hocasının görüşlerini takip etmiş ve imâmet konusundaki yaklaşımını benimsemiştir. Bu sebeple Müfîd, İbnü'l-İhşîd'in imâmet konusundaki görüşlerini eleştirdiği gibi, hem İbnü'l-İhşîd'in öğrencisi ve hem de kendi hocası olan Rummânî'nin aynı konudaki görüşünü de eleştirmiştir.

vııı. Müfîd, diğer Mûtezilî hocası Ebû Abdullah el-Basrî'yi de eleştirmiş ve mut'a nikahı konusundaki görüşleri sebebiyle *en-Nakz 'alâ Ebî Abdillah el-Basrî Kitâbehû el-Mut'a*[653] adıyla ona bir reddiye yazmıştır. Diğer taraftan hocası, meleklerin peygamberlerden daha üstün olduğu görüşünü savunmuştur. Bu anlayış, Şia'nın imâmet anlayışıyla uyuşmamaktadır. Zira onlar, Hz. Peygamber'in yaratılmışların en faziletlisi olduğunu, Hz. Ali'nin de fazilet açısından ondan sonra geldiğini, yani Hz. Ali'nin meleklerden daha üstün olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim Müfîd, elde mevcut eserlerinde bu konuyu açıkça dile getirmiştir. Bu sebeple Müfîd, hocasının bu görüşünü reddetmek üzere *er-Redd 'alâ Ebî Abdillah el-Basrî fî tafdîli'l-melâiketi 'ale'l-enbiyâ*[654] adlı risalesini telif ettiği anlaşılmaktadır.

ıx. Müfîd, İbrahim b. Muhammed el-Hâlidî el-Basrî'yi[655] (ö. 356/

650 İbnü'l-İhşîd hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "İbnü'l-İhşîd", *DİA,* XXI, 94-95.

651 bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 330.

652 Necâşî, *a.g.e.,* s. 328.

653 bk. Necâşî, *a.g.e.,* s. 328.

654 bk. Necâşî, *a.g.e.,* s. 331.

655 Hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Murtaza, *el-Munye*, s. 92.

967) imâmet konusundaki görüşü sebebiyle eleştirmiş ve *er-Redd ʿale'l-Hâlidî fi'l-imâme*[656] adıyla bir reddiye yazmıştır.

x. Müfîd, döneminin meşhur Büveyhî vezirine ve aynı zamanda Mûtezilenin önde gelen fikir ve düşünce adamı olan Sahib b. Abbad'a imâmet konusuyla alakalı olarak *en-Nakz ʿalâ İbn Abbâd fi'l-imâme*[657] adıyla bir reddiye yazmıştır.[658] Nitekim İbn Nedîm, Sahib b. Abbad'ın *Kitâbu'l-imâme* adıyla bir eserinin olduğunu, burada Hz. Ali'nin faziletini açıkladığını, ancak önceki halifelerin hilafetlerinin de meşru olduğunu dile getirdiğini belirtmektedir.[659] Bu eserindeki görüşleri sebebiyle Müfîd'in ona karşı bir reddiye yazmış olması muhtemeldir.

xı. Müfîd, Mûtezile mezhebine mensup Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Saîd en-Nasîbî'yi[660] imâmet görüşleri sebebiyle eleştirmiş ve *en-Nakz ʿale'n-Nasîbî fi'l-imâme* adıyla bir reddiye kaleme almıştır.[661]

xıı. Yine Müfîd, İbn Reşîd adındaki birine imâmet konusunda *er-Redd ʿalâ İbn Reşîd fi'l-imâme* adıyla bir reddiye yazmıştır.[662] Hakkında yeterli bir bilgiye ulaşamadığımız bu şahıs, muhtemelen Müfîd'in çağdaşı ve Basra Mûtezilesi taraftarı Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî olmalıdır.[663]

xııı. Müfîd, Ebû Amr Amir b. Şurahbil eş-Şaʿbî'yi (ö. 103/721) de eleştirmiş ve *Redd ʿale'ş-Şaʿbî*[664] adıyla bir reddiye kaleme almıştır. Bu şahsın Emevilerle iyi ilişkiler içinde bulunan bir muhaddis olduğu ve Abdulmelik b. Mervan'ın yakın dostu olduğu bildirilmiştir.[665]

---

656 Necâşî, *a.g.e.,* s. 329.

657 Necâşî, *a.g.e.,* s. 328.

658 Caferî, İbn Abbad'ın kimliğiyle alakalı bazı ihtilafların olduğunu belirttikten sonra İbn Abbad'dan maksadın vezir Sahib b. Abbad olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmektedir. (*el-Kelam*, s. 291-293)

659 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 167.

660 Hakkında bilgi için bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ*, I, 141; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* VII, 179; İbnü'l-Murtaza, *el-Munye ve'l-emel,* s. 96.

661 bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 329-330.

662 Necâşî, *a.g.e.,* s. 330.

663 Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî", *DİA,* X, 212-213.

664 Necâşî, *a.g.e.,* s. 330.

665 bk. Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müellifîn*, V, 54.

Bunlara ilaveten Müfîd'in *Er-Redd 'ale'l-Kuteybî fi'l-hikâye ve'l-mahkî* adıyla Abdullah b. Müslim el-Kuteybî ed-Dîneverî'ye (ö. 213/828) bir reddiye yazdığı kaydedilmiştir.[666] Diğer taraftan Nazzam'ın öğrencisi ve edebiyat sahasında ün yapmış olan Ebû Ali Muhammed b. Mustenîr el-Basrî el-Mûtezilî'yi (ö. 206/821)[667] Kur'an hakkındaki görüşleri sebebiyle eleştirmiş ve *el-Beyân 'an ğalati Kutrub fi'l-Kur'an*[668] adıyla bir reddiye yazmıştır. Bunların dışında Müfîd, Muhammed b. Zeyd b. Ali el-Vâsıtî'yi (ö. 307/919) de eleştirmiş ve *en-Nakz 'ale'l-Vâsıtî* adıyla bir reddiye yazmıştır.[669] Yine el-Atîkî adındaki birine şûrâ konusunda *er-Redd 'ale'l-atîkî fi'ş-şûrâ*[670] adıyla bir reddiye yazmıştır. Ayrıca Necâşî, *en-Nakz 'alâ ğulâmi'l-Bahrânî fi'l-imâme*[671] adıyla başka bir reddiyesini zikretmiştir. Ancak bu şahıslar hakkında yeterli bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ayrıca Müfîd, genel olarak Mûtezile ekolünü eleştiren reddiyeler de kaleme almıştır. Nitekim Mûtezilenin vaîd anlayışını eleştirdiği *er-Redd 'ale'l-Mûtezile fi'l-va'îd* adında bir reddiye kaleme almıştır.[672] Buna ilaveten o, *Kitâbu nakzi fazîleti'l-Mûtezile*[673] adıyla Mûtezilenin faziletini ileri sürenlere yönelik bir reddiye de yazmıştır.[674]

b- Sünnî Bilginlere Yönelik Reddiyeleri

Müfîd, Sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî'yi (ö. 240/854) ilâhî sıfatlar konusunda eleştirmiş[675] ve *Er-Redd 'alâ İbn Küllâb fi's-sıfât*[676]

---

666 Necâşî, *a.g.e.,* s. 330; Caferî, *el-Kelam*, s. 287.

667 bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XII, 15-16; Caferî, *el-Kelâm,* s. 287.

668 Necâşî, *a.g.e.,* s. 331.

669 Necâşî, *a.g.e.,* s. 329.

670 Necâşî, *a.g.e.,* s. 329.

671 Necâşî, *a.g.e.,* s. 329.

672 Necâşî, bu eserin ismini *Muhtasar 'ale'l-Mu'tezile fi'l-va'îd* şeklinde kaydetmiştir. (*Ricâl*, s. 331)

673 Necâşî, *a.g.e.,* s. 328.

674 Bu eserin, Müfîd'in Câhiz'e yönelik olarak yazdığı *en-Nakz 'ale'l-Câhiz fî fazîleti'l-Mu'tezile* adlı eserle aynı olması muhtemeldir.

675 Bu şahıs ve kelâmî görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA,* XX, 156-157.

676 bk Necâşî, *Ricâl*, s. 329.

şeklinde bir reddiye kaleme almıştır. Yine o, Ebû Ali el-Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî el-Bağdâdî'nin (ö. 248/862) imâmet konusundaki görüşlerini eleştirmek üzere *er-Redd 'ale'l-Kerâbisî fi'l-İmâme*[677] adlı bir reddiye yazmıştır.[678] Ayrıca Müfîd, Kerâbisî'ye mensup bir grup ehl-i hadis ile tadhir ayeti (Ahzab 33/33) hakkında tartıştıklarını bildirmiştir. Bu grup, söz konusu ayetin Hz. Peygamber'in hanımları hakkında indiğini, halbuki Şia'nın bu ayeti Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkında inmiş gibi yorumladığını ileri sürmüştür. Müfîd, bu kimselere söz konusu ayetin Ehl-i beyt mensupları hakkında indiğini izah etmiş ve bunun delillerini ortaya koymuştur.[679]

Diğer taraftan Müfîd, çağdaşı Bâkıllânî'yi (ö. 403/1013) de eleştirmiş ve ona karşı *Risâle fi'r-redd 'ale'l-Bâkıllânî* adıyla bir reddiye yazmıştır. Bu eser, Müfîd ile Bâkıllânî arasında "Hz. Ali'nin imâmete tayini (nass)" konusunda cereyan eden tartışma olmalıdır. Nitekim Müfîd, Ali'nin imâmetine dair kaleme aldığı *Mes'eletün uhrâ fi'n-nassi alâ Alî* adlı risalesinin girişinde, buradaki tartışmanın Ebû Bekir el-Bâkıllânî ile aralarında vuku bulan bir münazara olduğunu belirtmiştir. Ancak risalede yer ve tarih belirtilmediği gibi bu münazaraya kimlerin iştirak ettiği de açıklanmamıştır.[680]

Müfîd, tasavvuf ehlini de eleştirmiştir. Nitekim tasavvufun gelişmesine önemli katkılarda bulunduğu kabul edile ünlü mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) müntesiplerini eleştirmek üzere *er-Redd 'alâ Ashâbi'l-Hallâc* adlı bir reddiye kaleme almıştır.[681] Ancak bu reddiyesinde Hallac'ın hangi görüşünü eleştirdiği bilinmemektedir. Muhtemeldir ki

---

677 bk Necâşî, *a.g.e.,* s. 330.

678 Kerâbisî, devlet başkanlığı konusunda müslümanların en faziletlisi dururken başkasına biat etmenin caiz olmayacağını, bununla birlikte Hz. Ali ile Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam, Aişe ve Muaviye b. Ebû Süfyan arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların farklı ictihatlara dayandığını, bu sebeple de suçlanmamaları gerektiğini ileri sürmüştür. (bk. Ahmet Nedim Serinsu, "Kerâbîsî", DİA, XXV, 264-265)

679 Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtare,* s. 53.

680 Müfîd, *Mes'eletün uhrâ fi'n-nassi alâ Alî,* s. 21-26.

681 bk.Necâşî, *Ricâl*, s. 330; Fuat Sezgin bu eserin ismini *Reddu's-Sûfiyyîn* şeklinde zikretmiştir. (Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî,* I/ II, 313, md. 18)

Hallac'ın "ene'l-hak" sözünü tenkit etmiştir.[682] Nitekim Müfîd, *Tashîh*'inde "Ğuluv ve tefvîz" konusundaki görüşlerini açıklarken el-Hallâciyye şeklinde bir gruptan söz etmiş; bunların ibahe ve hulul ehli olduklarını ve İslâm şeriatına Hıristiyan ve Mecûsilerden daha uzak bulunduklarını belirtmiştir.[683] Ayrıca Müfîd'in Hanbelilere yönelik olarak *Kitabu'l-mes'eleti'l-Hanbeliyye* adıyla bir risale kaleme aldığı belirtilmiştir.[684]

Bunlara ilaveten Müfîd'in bir Hanefî fakihinin sorularını cevaplandırmak üzere *el-Mesâilu's-Sağaniyye*[685] adlı eserini kaleme almıştır. Bu Hanefî fakihinin Ebü'l-Abbas el-Fadl b. Abbas b. Yahya olduğu naşir tarafından bildirilmiştir.[686] Bu eserinde Müfîd, Sağan'daki Hanefî fakihinin ileri sürdüğü on soruya cevap vermiştir. Bunlar; muvakkat evlilik, hanımı müslüman olduğunda zimminin nikahının batıl olacağı, bir mecliste üç talak ile boşama meselesi, miras, diyet gibi konulardır. Eserin sonunda Müfîd, Ebû Hanîfe'nin fıkıh doktrinini eleştirmiştir. Bu sebeple olsa gerektir ki, İbn Şehrâşûb bu eseri *Kitâbu fedâihi Ebî Hanîfe* şeklinde kaydetmiştir.[687]

2- Şia'ya Yönelik Eleştiriler

Yaşadığı dönemde İmâmiyye'nin dinî lideri konumunda olan Müfîd, Şia içindeki ayrılıkları gidermeye çalışmıştır. O, bu mücadelesiyle Şia içinde aşırı fikirlerin yayılmasına ve sapık inançların artmasına mani olmuştur.[688] Eserleriyle bu tür yaklaşımları reddettiği gibi ortaya koyduğu delillerle de mensuplarını ikna etmeye çalışmıştır.[689] Bu bağlamda o, bazı Şiî-İmâmî âlimlere ve gruplara karşı reddiye yazmıştır.

---

682 Hallac ve görüşleri hakkında bk. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA;* XV, 377-381.

683 Müfîd, *Tashîh,* s. 134-135.

684 Necâşî, *a.g.e.,* s. 330.

685 Necâşî ve Ebû Cafer et-Tûsî, *Kitâbu'l-mesâili's-Sağaniyye* şeklinde bu eserin ismini zikretmişlerdir.(bk. *Ricâl,* s. 328; *Fihrist,* s. 191). Bu eser hakkında bilgi çin Müfîd'in eserleri bölümüne bakınız.

686 Müfîd, *a.g.e.,* neşredinin önsözü, s. 11-12.

687 İbn Şehrâşûb, *Meâilm*, s. 113.

688 bk. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm,* h.411-420 yılları arası, s. 332-333.

689 Müfîd, *Tashîh,* neşredenin önsözü, s. 22.

Müfîd'in en önemli eleştirisi hocası Sadûk'a yönelik olmuştur. Necâşî, Müfîd'in *Cevâbâtu Ebî Ca'fer el-Kummî* adıyla Sadûk'a cevaplar verdiğini belirtmiştir.[690] Muhtemelen bu eser, Şeyh Sadûk'un *el-İ'tikâdât'*ının şerhi, yani *Tashîhu'l-İ'tikâd* olmalıdır. Nitekim *Tashîhu'l-İ'tikâd*, *Şerhu akâidi's-Sadûk* şeklinde de şöhret bulmuştur.[691] Sadûk, *el-İ'tikâdât'*ında, bir hadisçi olarak meseleleri değerlendirirken Müfîd, *Şerhu'l-İ'tikâd'*da kelâm mantığıyla meselelere yaklaşmaktadır. Bu itibarla Sadûk'un savunduğu bazı hususları Müfîd tenkit etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in yanılması meselesiyle alakalı olarak Sadûk'un ileri sürdüğü görüşleri de eleştirmiş ve *'Ademu sehvi'n-Nebî* adlı risalesini telif etmiştir.[692]

Müfîd, hocası İbn Cüneyd'i de bazı görüşleri sebebiyle eleştirmiştir. O, hocasının fıkhî istidadını takdir etmekle birlikte, kıyas ve re'ye ehemmiyet vermesi sebebiyle onu onu tenkit sadedinde müstakil risaleler kaleme almıştır. Bunlardan biri *en-Nakz 'alâ İbni'l-Cüneyd (el-İskâfî) fî ictihadi'r-re'y* adlı risalesidir.[693] Diğer eseri ise *Risâletü'l-Cüneydî ilâ ehl-i Mısr'*dır.[694] Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye* ve *el-Mesâilu's-Sağaniyye* adlı eserlerinde İbn Cüneyd'in fıkıh metodunun hatalı olduğunu belirttikten sonra "Ben, İbnü'l-Cüneyd'in eserlerinde bir araya getirdiği ve Mısırlılara atfen *el-Mesâilu'l-Mısriyye* diye isimlendirdiği sorularını cevaplandırdım" diyerek bu risalesine işaret etmiştir.[695] Diğer taraftan Müfîd, hocasını haber-i vahid lehindeki tutumundan dolayı da eleştirmiştir.[696] Yine Müfîd, Talha ismiyle maruf Muhammed b. Ali b. İsâ el-Kummî'yi[697] gaybet ko-

690 bk. Necâşî, *a.g.e.,* s. 328. İbn Şehrâşûb, *er-Redd 'alâ İbn Bâbeveyh* adıyla bir eserini kaydetmiştir. (*Meâlim*, s. 114)

691 Meclisî, *Biharu'l-envâr'*da *Şerhu Akâidi's-Sadûk* ismini zikretmektedir.(bk. Meclisî, *Biharu'l-envar;* I, 7. Ayrıca bk. *ez-Zeri'a*, IV, 193; Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî,* I/ II, 312, md. 7)

692 Bu risalenin ismini Necâşî ve Tûsî, Müfîd'in eserler listesinde zikretmemiştir. İbn Şehrâşûb, Müfîd'in eserlerini sayarken *er-Redd 'alâ İbn Bâbeveyh* adlı bir eseri kaydetmiştir. (İbn Şehrâşûb, *Mealim,* s. 114.) Bu eserin *Tashîhu'l-i'tikâd* veya *'Ademu sehvi'n-Nebî* risalesiyle aynı olması muhtemeldir.

693 bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 331.

694 Necâşî, *a.g.e.*, s. 328.

695 Mcdermott, *The Theology,* s. 33.

696 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, s. 73-74.

697 bk. Necâşî, *a.g.e.,* s. 287; Ebû Cafer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 175.

nusundaki görüşleri sebebiyle eleştirmiş ve *en-Nazk 'ale't-Talhâ fi'l-ğaybe*[698] adıyla bir reddiye yazmıştır. Diğer taraftan *er-Redd 'alâ İbn 'avn fi'l-Mahlûk*[699] adıyla bir reddiye kaleme almış ve burada Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Cafer b. 'Avn el-Esedî'yi eleştirmiştir.[700]

Müfîd, İmâmiyye'nin Ehl-i Hadis ekolüne karşı aşırı eleştirilerde bulunmuş; onların sadece ahbarı nakletmekle yetinmelerinin problemlerin çözümünde yetirli olmayacağını dile getirmiş; mutlaka rasyonel bir metodun takip edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim o, Ahbarî anlayışı eleştirmek üzere *Mekâbisu'l-Envâr fi'r-reddi 'alâ ehli'l-Ahbâr*[701] adlı risalesini kaleme almıştır. Bu bağlamda Ramazan hilaliyle alakalı olarak imâmlardan nakledilen haberlerin yeterli olacağını, mutlaka Ramazan ayının otuz gün süreceğini, oruçta noksanlık veya fazlalığın olmasının söz konusu olmadığını ileri süren Ehl-i hadisi de eleştirmiştir. Müfîd, başlangıçta adet/ sayı taraftarı olduğu halde daha sonra ru'yet görüşünü benimsemiş ve adet taraftarlarını eleştiren *Mesâbîhu'n-nûr fî alâmâti evâili'ş-şuhûr, Cevâbu ehli'r-Rikka fi'l-ehille ve'l-'aded, Cevâbâtü ehli'l-Mevsil fi'l-'aded ve'r-ru'ye*[702] adlı risaleleri kaleme almıştır.

Diğer taraftan Müfîd, diğer Şiî fırkaların özellikle imâmet görüşlerini eleştirmiş[703] ve bu görüşlerini reddetmek üzere bazı reddiyeler yazmıştır. Nitekim Necâşî, Müfîd'in Zeydiyye fırkasının imâmet anlayışını eleştirmek üzere *er-Redd 'ale'z-Zeydiyye* ve *Mesâilu'l-Cârudiyye* adıyla iki risale kaleme aldığını bildirmiştir.[704] Burada Müfîd, Cârudiyye fırkasının itirazlarını cevaplandırmış ve imâmetin sadece Hüseyin evladına mahsus olduğunu izah etmiştir.

---

698 Necâşî, *a.g.e.,* s. 329.

699 bk. Necâşî, *a.g.e.*, s. 330.

700 bk. Caferî, *el-Kelam,* s. 286.

701 bk. Necâşî, *a.g.e.,* s. 330.

702 Necâşî, *a.g.e.,* s. 330; İbn Şehrâşûb, *Mealim*, s. 113. Ayrıca Agâ Büzürg, *ez-Zerî'a,* V, 201, 235; XI, 209.

703 Örnek olarak bk. Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtare,* s. 297-301.

704 bk. Necâşî, *Ricâl,* s. 329. Agâ Büzürg-i Tahrânî, bu iki eserin aynı olduğunu belirtmiştir. (*Zerî'a*, XX, 342, 351). Bu eser Muhammed Kasım eş-Şânecî'nin tahkikiyle *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyhi'l-Müfîd (*cilt 7) içinde *Mesâilu'l-Cârudiyye* adıyla neşredilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYH MÜFÎD'İN USÛLÎ ANLAYIŞININ TEŞEKKÜLÜ ve KELÂMÎ SİSTEMİNE YANSIMALAR

ŞEYH MÜFÎD'İN USÛLÎ ANLAYIŞININ TEŞEKKÜLÜ VE KELÂMÎ SİSTEMİNE YANSIMALAR

A- MÜFÎD'İN ABBÂSÎ HALİFELERİ VE BÜVEYHÎ EMİRLERİYLE İLİŞKİLERİ

Şüphesiz fikir hürriyeti ile siyaset arasında yakın bir ilişki vardır. Hür ve özgün düşünce ancak fikir hürriyetinin olduğu dönemlerde kendinî göstermiştir. Özgün düşünceler ve şaheser çalışmalar böylesi dönemlerin ürünüdür. Hicri dördüncü asır, İslâm dünyasının rönesansı kabul edilmektedir. Şüphesiz bunun arkasında yatan faktörlerden biri, belki de en önemlisi bu dönemin sosyo-kültürel ve politik özellikleridir. Siyasî açıdan parçalanmış, mahallî hanedanlıklar arasında bölüşülmüş bir İslâm dünyası olmasına rağmen kültürel açıdan yoğun bir hareketliliğin ve ilmî çalışmaların olduğu bir asırdır. Müfîd'in yaşadığı bu asır, temel eserlerin ortaya çıktığı bir dönem olması bakımından da oldukça dikkat çekicidir. Bize göre bu dönemin devlet ricalinin ilim adamlarına, şair ve ediplere büyük ehemmiyet vermesi, ilim meclisleri oluşturmaları ve buralara seçkin ulemâyı davet etmeleri, herkesin kendi düşünce ve inancını çekinmeden açıkça ifade edebilmesi, mezhebî görüşlerini savunabilmesi ve bu görüşlerini izah edecek eserler ortaya koyması önemli faktörlerdendir.

Müfîd, yaşadığı dönemde Şiî-İmâmiyye'nin Bağdat'taki dinî ve ruhanî lideri olduğu gibi, merkezi yönetimle Şiî toplumu arasındaki ilişkiyi

sağlaması açısından da siyâsî bir liderdi. Bu itibarla onun dinî ve siyâsî yönünü birlikte değerlendirmek gerekir.[1] Müfîd'in, hem Abbâsî halifeleriyle hem de Büveyhî emirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu ortaya koymak onun siyasî anlayışını belirlememizde bize yardımcı olacaktır. Bu itibarla, aşağıda, önce Müfîd'in Abbâsîlerle ilişkilerine, sonra da Büveyhî emirleriyle ilişkilerine yer verilecektir. Ayrıca Müfîd'in Şia içinde etkin olduğu dönemde Bağdat'ta zuhur eden siyasî ve dinî bir takım olaylar üzerinde durulacak ve bu olayların zuhurunda Şiîlerin lideri konumunda olması sebebiyle Müfîd'in nasıl bir katkısının olduğu belirlenmeye çalışılacaktır.

1- Müfîd'in Abbâsî Halifeleriyle İlişkileri

Müfîd, Abbâsî halifelerinden el-Mutî Lillah'ın hilafeti yıllarında (334-363/ 946-974) doğmuş, et-Tâî–Lillah (363- 381/ 974-991) ve el-Kâdir-Billah (381-422/ 991-1031) dönemlerinde yaşamıştır. Bu itibarla onun hayatında üç Abbâsî halifesi işbaşına gelmiştir. Mutî-Lillah döneminde tahsil hayatının devam ettiği, dolayısıyla henüz ilmî açıdan şöhrete ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Tâî–Lillah döneminde ise, onun Abbâsî halifesiyle ilişkisini gösteren her hangi bir kayda rastlanılmamıştır. Bu itibarla ilk iki halife ile onun arasında nasıl bir diyalogun var olduğu hususunda her hangi bir şey söylemek güçtür.

Müfîd'in Bağdat'ta etkin olduğu dönem, özellikle Kadir-Billah'ın hilafet dönemine tekabül etmektedir. Kadir-Billah, halifelik yaptığı dönemde (381-422/991-1031) Sünnî anlayışın yeniden dirilmesine katkıda bulunmuş, Şia ve diğer fırkalar karşısında Ehl-i Sünnete açıkça destek vermiştir. Aslında Abbâsî halifeleri askerî, ekonomik ve siyasî açıdan tamamen Büveyhî emirlerine muhtaçtı. Ancak Kadir-Billah, takip ettiği akıllı, dikkatli ve diplomatik siyaset sayesinde önemli sayılabilecek başarılar elde etmiştir. Onun bu başarısında dönemin siyasî olaylarının önemli bir rolü vardır. Örneğin Kadir-Billah, Sünnî Gazneliler faktörünü iyi kullanmış ve böylece Şia'ya karşı kendi konumunu güçlendirmesini bilmiştir. Müfîd'in

[1] A.N. Baqirshahî, "Al-Mufid International Congress", s. 164.

dinî ve siyâsî açıdan özellikle Kadir-Billah'ın hilafet döneminde etkin olduğu ve bu dönemde zuhur eden Sünnî-Şiî çatışmaları sebebiyle tarihî kaynaklarda isminin zikredildiği görülür. Mesela Müfîd'in Abbâsî halifesiyle ilişkisini göstermesi bakımından Halife Kadir-Billah'ın Fâtımîlerin nesebinin sahih olmadığı hususunda hazırladığı beyannameye imza atması ayrı bir önem taşımaktadır. Zira bu beyannamenin tamamen siyâsî amaçlar doğrultusunda hazırlanıp ilan edildiği bilinmektedir.[2] Çünkü Müfîd'in yaşadığı dönemde Fâtımî devleti gücünün zirvesindeydi. Fâtımîler, Mısır'a hakim oldukları gibi Hicaz ve Suriye bölgesini de ele geçirmişler, böylece hasımları Abbâsîlere karşı önemli bir başarı elde etmişlerdi. Fâtımî dâîler, Bağdat'a kadar girerek Batınîlik propagandası yapıyor, Şiîler arasında taraftar toplamaya çalışıyorlardı. Bu dâîler, Fâtımî devletinin ilk kurulduğu dönemden itibaren, Fâtımî halifelerinin Hz. Ali'nin neslinden geldiklerini ve Peygamber torunu olduklarını iddia ederek imâmet hakkının Fâtımîlere ait olduğunu iddia etmişler ve böylece Abbâsî hilafetinin gayr-i meşru olduğunu savunmuşlardır.[3] Fâtımîlerin Abbâsîler aleyhine yaptığı bu propagandaları etkisiz kılmak ve onların dinî-siyâsî nüfuzlarının artmasını önlemek için Kadir-Billah, 402/1011 yılında Bağdat'taki Sünnî ve Şiî âlimleri toplayarak, Fâtımîlerin nesebinin gayr-i sahih ve inançlarının da İslâm dışı olduğunu açıklayan bir beyanname yayınlamıştır.[4] Bu beyannameyi, Bağdat'taki Sünnî ve Şiî ileri gelenleri imzalamışlardır. Bunlar arasında Şerîf Murtaza, kardeşi Şerîf Radî,[5] İbnü'l-Bathavî el-Alevî, İbnü'l-Ezrak el-Mûsevî, ez-Zekî Ebû Ya'lâ Ömer b. Muhammed, İbnü'l-Ekfânî, İbnü'l-Harazî, Ebü'l-Abbas el-Ebyurdî,

---

2 bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâdir-Billah", *DİA,* XXIV, 128.

3 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 24-25.

4 bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 236.

5 Kaynaklarda söz konusu beyannameye imza atanlar arasında zikredilen Şerîf Radî'nin aslında beyannamenin içeriğini kabul etmemekle beraber can korkusundan bunu imzaladığı şeklinde bilgiler bulunmaktadır. Zira Radî'nin, bir şiirinde Fâtımîlerin Hz. Ali neslinden geldiklerini kabul ettiği ve dolayısıyla onların nesebinin sahihliğine yer verdiği rivayet edilmiştir. Ancak Halife Kadir-Billah'ın ve mevcut ortamın baskısıyla bu şiirini divanına almadığı da belirtilmiştir. (bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 118-119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 25-26; ayrıca bk. Süleyman Genç, "Halife al-Kâdir-Billah'ın Sünnî Siyaseti", *Marife Dergisi*, yıl 4, sayı 2, ss. 219-243, s.229)

Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Muhammed el-Keşiflî, Ebü'l-Hüseyin el-Kudûrî, Ebû Abdullah es-Saymerî, Ebû Abdullah el-Beydavî, Ebü'l-Fadl en-Nesevî, Ebû Abdullah İbnü'n-Nu'mân (fakîhu'ş-Şi'a) gibi dönemin önemli simaları bulunmaktadır.[6] Müfîd'in de bu beyannameye imza atmış olması, onun içinde yaşadığı toplumdaki dinî ve siyâsî ağırlığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Diğer taraftan, Fâtımîlerin nesebi hakkındaki fikirleri sebebiyle Şerîf Radî, halife Kadir-Billah'ın tepkisini çekmişti. Müfîd, halifeden özür dilemesi ve görüşünü tashih ettiğini ifade etmesi için Şerîf Radî'yi ikna etmeye çalışmıştır. Yine bazı kaynaklarda Müfîd'in, Büveyhî emirlerinin nezdinde olduğu gibi Abbâsî halifesinin yanında da büyük bir itibarının olduğu belirtilmektedir.[7] Bu durumun Müfîd'in Şiî-İmâmiyye mezhebi içindeki konumuyla doğrudan alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

2- Müfîd'in Büveyhî Emirleriyle İlişkileri

Müfîd'in yaşadığı bu dönemde, hem yöneticiler hem de halktan pek çok kimsenin İmâmiyye mezhebine meylettiği bildirilmiştir.[8] Aslında bu dönemin siyâsî panoraması göz önüne getirildiğinde Şiîlerin ilk defa böylesine büyük imkanlara kavuştuğu ve Şiî karakterli yönetimlerin iş başında olduğu görülür. Abbâsî topraklarına hakim olan Büveyhîlerin yanı sıra, Fâtımîler ve diğer Şiî hanedanların varlığı, halkın Şia'ya meyletmesinde önemli bir rol oynamıştır, denilebilir. Bu itibarla hem yöneticilerin hem de halktan bir takım insanların maddî ve manevî menfaatler sebebiyle İmâmiyye mezhebine meyletmiş olması uzak bir ihtimal değildir.

Müfîd, bütün ömrünü Büveyhîlerin hakim olduğu Bağdat'ta geçirmiştir. Onun hayatı bir bakıma Büveyhîlerin egemenlik dönemiyle paralellik arz etmektedir. Nitekim Müfîd, Muizzüddele'nin Bağdat'a girişinden (334/945) takriben dört yl sonra Bağdat yakınlarındaki Ukbera'da

---

6 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 236. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 345-346; Makrizî, *İttihâzu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtimiyyîn el-hulefâ*, I, 32-34, 47-49, II, 96; Ayrıca bk. Madelung, "Mufid", *EI2,* VII, 312.

7 bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* (h. 411-420), s .332-333.

8 İbn Tağriberdi, *Nücûmu'z-Zahire,* IV, 258.

doğmuş ve küçük yaşında babasıyla birlikte Bağdat'a taşınmıştır. Eğitimini orada tamamlamış ve bu süre zarfında Şiî, Sünnî ve Mûtezilî pek çok hocadan ders almıştır. Gençlik yıllarında Büveyhî Emiri Muizzuddevle'nin 10 Muharrem ve 18 Zilhicce tarihlerini Aşûre ve Gadîr-i Hum günleri olarak resmi tatil ve bayram günü ilan etmesini bilfiil yaşamıştır. Bahtiyar döneminde (356-967/ 367-978) ise, kendi cemaati arasında tebarüz etmiş ve ulemâ sınıfına dahil olmuştur. Bahtiyar'dan sonra Adudüddevle'nin Bağdat'a girdiği dönemden (367-372/ 978-983) itibaren Şiîlerce önemsenen, sözüne itibar edilen ve onlara önderlik yapan bir âlim konumuna yükselmiştir.[9]

Müfîd'in hayatında Adudüddevle'nin önemli bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bir bakıma Müfîd'in başarısı ile, Büveyhîlerin iktidarı ve özellikle Adudüddevle'nin emirliği arasında yakın bir ilişki vardır. Kaynaklarda belirtildiği üzere Adudüddevle, ona büyük itibar göstermiş, ziyaretine gitmiş, öğrencilerine dağıtmak üzere maddî yardımda bulunmuştur.[10] Zehebî gibi Müfîd'in biyografisini veren pek çok âlim, (özellikle Sünnî âlimler), onun Büveyhî emirinin yanındaki konumunun ve prestijinin büyüklüğüne vurgu yapmıştır.[11] Nitekim, müellifimizin "müfid" lakabını almasıyla alakalı bir rivayet, onun Adudüddevle ile olan ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu rivayete göre müellifimiz, Kâdî Abdülcebbâr ile yaptığı bir tartışma sonunda üstün gelmiş ve Kâdî Abdülcebbâr'ın onu bu lakap ile isimlendirmesine sebep olmuştur. Bu olay, devrin Büveyhî emiri Adudüddevle'ye kadar ulaşmış, Emir, Müfîd'e haber gönderip onu huzuruna kabul etmiş ve olayı kendisine anlatmasını istemiş. Müfîd hadiseyi olduğu gibi ona nakletmiş. Bunun üzerine Emir, üzerindeki elbiseyi çıkarıp ona giydirmiş ve süslü, tımarlı bir koşum at verilmesini emretmiştir.[12] Bu rivayete göre Adudüddevle, Müfîd'in üstün gel-

---

9 İbn Nedim, *el-Fihrist,* 221, 244.

10 Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl,* IV, 26; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, V, 368; el-Yâfii, *Mir'âtü'l-cinân*, III, 28; İbn Abdilhayy, *Şezerâtü'z-zeheb,* III, 200; Madelung, "Mufid", *EI2,* VII, 312.

11 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-alam,* h. 411-420 yılları arası, s. 332-333.

12 Nurullah Şusterî, *Mecâlisu'l-mü'minîn,* s. 463-464; Hansârî, *Ravzatü'l-Cennât,* s. 159; Behrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn,* s. 361-362.

mesine çok sevinmiş ve onu bu başarısından dolayı kutlayıp hediyelerle mükafatlandırmıştır. Bu ve benzeri rivayetler Müfîd'in Adudüddevle ile iyi ilişkiler içinde olduğunu göstermektedir. Hiç şüphesiz Müfîd'in bu emirle iyi ilişkiler içinde olması, görüşlerini serbestçe açıklayabilmesine imkan sağlamıştır.

Büveyhî emiri Adudüddevle'nin Müfîd'in ilmî kıymetini takdir ettiği, görüşlerine itibar ettiği, bu sebeple ona ve öğrencilerine maddî yardımda bulunduğu nakledilmiştir. Özellikle Şiî nüfusun yoğun olduğu Kerh semtinin Derb-i Riyah mahallesindeki Barasa mescidini hizmet yapabileceği bir mekan olarak ona tahsis etmiş; orada Cuma günleri vaaz vermesine ve namaz kıldırmasına imkan tanımıştır.[13] Kaynaklardan anlaşıldığına göre onun bu vazifesi hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Çünkü 398/1007 yılında vuku bulan Sünnî-Şiî çatışmalarında, Sünnî ahali, Barasa mescidine kadar yürüyüşe geçip Müfîd aleyhine nümayişte bulundukları bildirilmiştir.[14] Bu durum, 398 yılında da Müfîd'in burada faaliyette bulunduğunu göstermektedir.

Müfîd, Emir Adudüddevle'den sonra Samsâmüddevle (ö. 372-983), Şerefüddevle (ö. 376/987), Bahâüddevle (ö. 379/989), Sültanüddevle (ö. 403/1012) ve Müşerrifüddevle'nin (ö. 412/1021-416/1025) emirlikleri dönemlerini yaşamıştır. Ancak kaynaklarda, Adudüddevle döneminde olduğu gibi, Müfîd'in doğrudan bu emirlerle sıkı ilişkiler içinde olduğuna işaret edilmemektedir.

Müfîd'in doğrudan siyasete müdahil olduğuyla alakalı sağlam verilere sahip değiliz. Ancak onun kendi döneminde Bağdat İmâmiyye'sinin dinî ve ilmî lideri olduğu dikkate alındığında, Şiîler üzerindeki etkisi ve yine Şiîlerle yönetim arasındaki ilişkilerde ki rolü gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim Şiî-İmâmîlerin hocası olması sebebiyle onları savunmuş ve haklarını korumanın gayreti içinde olmuştur. Şia içindeki mevkii sebebiyle olmalı ki, Büveyhîler üzerinde etkili olduğu gibi çevre bölgelerdeki

13 Müfîd, *Tashîhu İ'tikâdâti'l-İmâmiyye,* (nşr. Hibedüddin el-Hüseyni), naşirin önsözü, s. 21-22.

14 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 58; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 208; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/338-339.

hükümdar (mülük-i aktar) nezdinde de büyük itibarı vardı. İbn Tağriberdi'nin (ö. 874/1470) de bildirdiği üzere Şeyh Müfîd'in Büveyhî emirleri ve çevredeki Şiî/Râfizî emirler üzerinde çok büyük bir tesiri bulunmakta ve "çevre hükümdarlar" ona saygı ve güven duymakta idiler.[15] Bundan maksat, Büveyhîlerin Bağdat dışındaki diğer kolları ile Musul ve çevresine hakim olan Hamdâniler olmalıdır. Çünkü Müfîd'in tesir sahasını belirlerken ona gelen sorulardan bir kısmının Hamdânilerin hakim olduğu bölgelerden geldiği bilinmektedir.[16] Bu durum Bağdat'ın dışında yaşayan Şiîler üzerinde de Müfîd'in etkili olduğunu göstermektedir.

Müfîd'in siyasetle ilişkisini ortaya koymak bakımından Sünnî-Şiî çatışmalarının, bundan önce de Aşûre matemi ve Gadîr-i Hum bayramı kutlamalarının ayrı bir yeri vardır. Gerçekten Şia'nın en önemli dinî ve siyasî şiarı olan bu günlerin kutlanmasının bir gelenek haline gelmesinde dönemin siyasîlerinin yanı sıra Şiî ulemâsının da büyük katkıları olmuştur. Çünkü Büveyhî Emiri Muizzüddevle, böyle bir uygulamayı başlatmakla sosyal hayatta Şiî unsurları ön plana çıkarmıştır, ama bu uygulamanın bir gelenek haline gelmesi ve bütün Şiîlerce benimsenmesi, Müfîd gibi Şiî ulemânın bu konudaki tutumlarıyla belirginleşmiştir.

a- Müfîd ve Aşûre Matemi

Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra 10 Muharrem günü bütün müslümanların nazarında bir hüzün günü olarak kabul edilmiştir.[17] Nitekim Hz. Hüseyin'in kabrinin ziyaret edilmesi, onun öldürülmesinden he-

---

15 İbn Tağriberdi, *Nucumu'z-Zahire,* IV, 258; ayrıca bk. Hansara, *Ravzatü'l-cennat*, VI, 161.

16 Müfîd'in eserlerinin önemli bir kısmı çevre bölgelerdeki Şiîlerin ona yönelttiği sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Musul (Mevsil), Meyyafârikîn (Silvan) gibi Hamdânîlerin hakim olduğu bölgelerden de ona sorular gelmiş ve bunlara cevap yazmıştır.

17 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XIV, 150-151; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, VIII, 549-550. Ancak Emevîler, farklı bir gerekçeye dayanarak 10 Muharrem gününü bir huzur ve bayram günü olarak değerlendirmişlerdir. İlk dönemden itibaren, Şiîlerin matem gününü unutturmak ya da tesirini azaltmak üzere bugünü farklı bir tarihî arka plan ile eğlence ve huzur günü ilan etmişlerdir. (Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkıye 'an Kurûni'l-hâliye,* (nşr. C. Eduard Sachau), Leipzig 1923, s. 229-230; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti,* s. 87; Yusuf Şevki Yavuz, "Aşûrâ", *DİA,* IV, 25-26; Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti,* s. 102)

men sonra başladığı görünmektedir.[18] Böyle olmakla birlikte Aşure gününün resmi tatil olarak ilan edilmesi ve matem törenleri şeklinde kutlanması ilk defa Muizzüddevle zamanda başlamıştır[19] ve bu dönem Müfîd'in gençlik yıllarına tekabül etmektedir.

Şiî ulemânın bu sürece katkısına gelince, eserlerinde Aşûre matemi ve Gadîr-i Hum bayramına iştirakin önemini belirten ifadelere yer verdikleri ve bu uygulamayı teşvik ettikleri görülmektedir.[20] Mesela Müfîd, çeşitli vesilelerle Aşûre gününde neler yapılması gerektiğine atıfta bulunmuştur. O, bugün yapılması gerekenlerle alakalı olarak şunları söylemiştir: "Hicri 61 yılında 10 Muharrem'de efendimiz Ebû Abdullah el-Hüseyin öldürüldü. Bugün Muhammed soyunun ve taraftarlarının acı ve hüzünlerinin depreştiği gündür. Bugün, dünyevî lezzetlerden kaçınmak, sıkıntılı ve kederli kimselerin yaptığı gibi davranmak, gün batıncaya kadar yiyeceklerden ve iâceklerden uzak durmak; akşam ise daha çok kederli kimselerin yaptığı gibi süt ve benzeri –lezzet vermeyen- gıdalarla açlığı gidermek gerektiği şeklinde bir takım haberler sadık imâmlardan rivayet edilmiştir. Bugün, Hüseyin'in kabrini ziyaret etmek, orada Hz Muhammed ve soyuna çokça salat-ü selam getirmek, onların düşmanlarına lanet etmek suretiyle Allah'a içtenlikle yalvarmak müstehaptır."[21] Bu ifadeleriyle Müfîd, Aşûre gününün bir matem havası içinde kutlanmasını, Hüseyin'in kabrinin mutlaka ziyaret edilmesini ve bu ziyaret sırasında günün anlam ve önemine uygun bir davranış içinde bulunulmasına dikkat çekmiş, böylesi bir ziyareti gerçekleştiren kimseye büyük ecirler verileceğine işaret etmiştir. Ayrıca o, bu konuyla alakalı olarak:[22] "Aşûre gününde Hüseyin'i

---

18 Nitekim Tevvâbûn hareketi taraftarlarından Süleyman b. Surad ve adamlarının, 65/ 684-85'de, Hz. Hüseyin'in kabrine gelip burada bir gün ve bir gece geçirdikleri, bu zaman zarfında Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden dolayı ağlayıp sızlandkları, kendisine yardım edemediklerinden dolayı Allah'tan af diledikleri belirtilmektedir. Bu durum Hz. Hüseyin'in kabrinin ilk dönemden itibaren ziyaret edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Geniş bilgi için bk. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri,* s.82-84.

19 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIV, 150-151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 549-550.

20 Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti,* s. 88.

21 Müfîd, *Mesârru'ş-Şi'a*, s. 43-45.

22 Müfîd, *a.g.e.,* 44-45. Müfîd'in burada zikrettiği haberleri, hocası İbn Kuleveyh'in *Kâmilu'z-ziyârât* adlı eserinden naklettiği anlaşılmaktadır. (krş. İbn Kuleveyh, *Kâmilu'z-ziyârât,* s. 174)

ziyaret eden Allah'ı arşının üzerinde ziyaret etmiş gibidir", "Aşûre gününde Hüseyin'i (a.s.) ziyaret eden ve sabah oluncaya kadar yanında geceleyen kimseyi Allah, Hüseyin ile birlikte şehit edilmiş gibi kıyamet gününde şehitler içinde haşreder.", "Aşûre gününde Hüseyin'i (a.s.) ziyaret eden bir kimsenin önceki ve sonraki bütün günahlarını Allah bağışlamıştır.", "Her kim Resulullah ve soyunun; Emîru'l-mü'minîn, Fâtıma ve Hasan'ın hakkını vermek isterse Aşûre günü Hüseyin'i (a.s.) ziyaret etsin." gibi bazı haberler de nakletmiştir.[23]

Müfîd, Kerbela'nın faziletine dair bir takım haberler nakletmiş olmanın yanında[24] bizzat Hüseyin'in kabrinin ziyaret edilmesinin dinî bir vecibe olduğunu bildirmiştir. Nitekim Muhammed el-Bakır'dan gelen bir rivayete göre; "Bizim şiamız Hüseyin b. Ali'nin (a.s.) kabrini ziyarete gitsin. Çünkü oraya gitmek, Hüseyin'in Allah tarafından imâm tayin edildiğini kabul eden her mümine farzdır"[25] denilerek Hüseyin b. Ali'nin kabrinin mutlaka ziyaret edilmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca Müfîd, Hüseyin'in kabrinin ziyaret edilmesi durumunda kişinin ömrünün uzayacağını,[26] üzgün ve kederli bir kimsenin ferahlayacağını,[27] günahlarının azalacağını ve büyük sevaplar kazanacağını[28] belirten rivayetlere yer verdikten sonra, hangi zamanda ne kadar sevap verileceğiyle alakalı bir takım ayrıntıları da zikretmiştir.[29] Ancak Müfîd'in Aşûre gününde yapılması gerekenlerle alakalı açıklamalarında en fazla dikkati çeken husus, Hüseyin'in kabrini ziyaret etmeyen bir kimsenin dininin ve imanının eksik olacağı şeklindeki rivayetlerdir.[30] Diğer taraftan Müfîd, Kerbela ziyaretinin gelişi güzel bir ziyaret olmadığını, bu ziyaret esnasında dikkat edilmesi gereken bir takım hususların bulunduğunu; gusül, Kerbela'ya giriş,

---

23 bk. Müfîd, *Kitâbü'l-Mezâr,* s. 51-52.

24 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 23-25

25 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 26; ayrıca bk. İbn Kuleveyh, *a.g.e.,* s. 121.

26 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 32-33.

27 bk. Müfîd, *a.g.e., s.* 34-35.

28 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 36, 38.

29 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 39-55.

30 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 56.

kabri ziyaret, burada kılınacak namaz ve yapılacak dualar hakkında da bilgi vermekte,[31] adeta bu ziyareti bir seremoni şekline sokmaktadır.

Sonuç olarak, Şiî ulemâ, ortaya koydukları eserlerde Aşûre gününün bütün Şiîler tarafından bir matem günü olarak ihya edilmesini, dinî bir vecibe olarak ortaya koymuş ve Mizzüddevle'nin girişimleriyle başlayan bu uygulamanın devam etmesini teşvik etmiştir. 10 Muharrem olayları vuku buldukları dönemde tamamen siyâsî konjoktürün bir sonucu olarak zuhur etmiş olmalarına rağmen[32] belli bir dönem sonra dinî ve itikâdî bir içerikle kutlanması, din-siyaset ilişkisini göstermesi bakımından güzel bir örnek teşkil etmektedir.

b- Müfîd ve Gadîr-i Hum Bayramı

Gadîr-i Hum,[33] hemen hemen bütün Şiî gruplara göre, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin imâmetini açıkladığı yerdir. Veda Haccı dönüşü (18 Zilhicce 10 / 17 Mart 632), aslında dinlenmeye elverişli bir yer olmadığı halde önemli bir hususu bildirmek maksadıyla burada konaklamış, bu sırada kendisine indirilen her âyeti tebliğ etmesini emreden bunu yapmadığı takdirde elçilik görevini yerine getirmiş sayılmayacağını belirten âyet[34] nazil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ileride ve gerideki kafileler de dahil olmak üzere bütün ashabın toplanmasını emretmiş, herkes geldikten sonra öğle namazını kıldırmış ve yeni gelen âyeti tebliğ ederek tarihi bir konuşma yapmıştır. Şiî kaynakların belirttiği üzere bu konuşmada Hz. Peygamber, "sakaleyn hadisi" diye meşhur olan; "Size paha bi-

---

31 bk. Müfîd, *a.g.e.,* s. 96-106.

32 bk. Hasan Onat, *EmevîlerDevri Şiî Hareketleri,* s. 63-76.

33 Gadîr-i Hum, Hz. Ali'nin imâmetinin açıklandığı yer olması açısından Şiî gruplar nezdinde tarihî önem taşıyan bir yerdir. Burası Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe mevkiine 4 km kadar uzaklıkta olup sık sık yağan yağmurlar sebebiyle bataklık ve sazlık haline gelmiş bir gölcükten ibarettir. Başta İmâmiyye olmak üzere hemen hemen bütün Şiî gruplara göre Hz. Peygamber Vedâ haccı dönüşü (18 Zilhicce 10/ 17 Mart 632), aslında dinlenmeye elverişli bir yer olmadığı halde önemli bir hususu bildirmek maksadıyla burada konaklamış, kendisine indirilen bir vahiy (el-Mâide 5/ 67) doğrultusunda bütün sahabeyi toplamış, onlara bir konuşma yapmış ve Hz. Ali'yi kendisinden sonra halef tayin etmiştir. Gadîr-i Hum hakkında geniş bilgi için bk. Ethem Ruhî Fığlalı, "Gadîr-i Hum", *DİA,* XIII, 279-280)

34 el-Mâide 5 /67.

çilmez iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve Ehl-i beytimi... Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz" şeklindeki sözlerini söylemiştir. Resul-i Ekrem, konuşmasını bitirdikten sonra Hz. Ali'yi sağ tarafına almış, elini tutup kaldırmış ve şöyle demiş: "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!" Hz. Peygamber'in bu açıklamalarından sonra orada bulunanlar sırasıyla gelip Hz. Ali'yi tebrik etmişler, bunlar arasında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve o anda Ali'nin imâmeti hakkında bir şiir söyleyen Hassan b. Sâbit de varmış.[35] Mevlâ hadisi ve Sakaleyn hadisi şeklindeki bu rivayetlerin Sünnî bazı kaynaklarda da nakledildikleri görülmektedir. Ancak bu kaynakların hiç biri buradaki ifade edilen sözleri Şiîlerin anladığı gibi Hz. Ali'nin imâmeti ve hilafeti için bir delil olarak değerlendirmemiştir. Özellikle söz konusu rivayette geçen "mevlâ" kelimesini, imâm ve halife anlamında değil, dost, efendi arkadaş anlamında yorumlamışlardır.[36]

Müfîd'e göre Hz. Ali'nin imâmetinin en önemli naklî delillerinden biri Gadîr-i Hum hadisesidir. O, eserlerinde Gadîr-i Hum hadisesine ve burada zikredildiği ifade edilen ilgili rivayetlere ayrı bir ehemmiyet vermiştir.[37] Nitekim o, "Sakaleyn Hadisi" hakkında bir risale telif ettiği gibi, "Mevlâ" kelimesinin anlamı hususunda da iki müstakil risale kaleme almıştır. Ona göre, Hz. Peygamber'den sonra -fasılasız bir şekilde- Hz. Ali'nin imâmetine delâlet eden delillerden en önemlisi "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" şeklinde Gadîr-i Hum'da ifade edilen hadistir. Bu hadiste zikredilen *mevlâ* kelimesinin ne anlama geldiği hususunda Şia ile Ehl-i Sünnet ve Mûtezile âlimleri ihtilaf etmiştir. Şia bunun Hz. Ali'nin imâmeti ve hilafetine delil olduğunu iddia ederken, diğerleri mevlâ kelimesinden imâmet anlamını çıkarmanın isabetli olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Müfîd, böyle bir tartışmanın uzantısı olarak *Aksâmü'l-mevlâ fi'l-lisân*[38] ve *Risale fi*

---

35 bk. Müfîd, *el-Mukni'a,* s. 203-204; a.mlf., *el-İrşâd,* s. 95-96; a.mlf., *el-Mesârru'ş-Şi'a,* s. 38-39; Ethem Ruhi Fığlalı, "Gadîr-i Hum", *DİA,* XIII, 279-280.

36 Bu iki hadisin hadis kaynaklarındaki yerleri ve yorumlanma şekilleri hakkında geniş bilgi için bk. Hayati Aydın, *Gadirihum,* İstanbul 2001, s.29-54.

37 Müfîd, *Risâle fi ma'ne'l-mevlâ,* (nşr. Muhammed Rıza el-Hüseynî), naşirin mukaddimesi, s. 5.

38 Necâşî, *Ricâl*, 329: İbn Şehrâşûb, *Mealim*, s. 113.

ma'ne'l-mevlâ adında iki risale kaleme almıştır. Bunların ilkinde Müfîd, mevlâ kelimesinin; "el-evlâ bi't-tasarruf" (yönetime öncelikli olarak layık olma), köle sahibi, azat olunmuş köle, köle azat eden kişi, amca oğlu, yardımcı, vb. on anlama geldiğini, bunlar arasında hadiste zikredilen anlama en uygun olanının "*el-evlâ bi't-tasarruf*" anlamı olduğunu, dolayısıyla burada zikredilen mevlâ kelimesinin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra bu işe en layık kimse olduğunu gösterdiğini ileri sürmüştür.[39] İkinci risalede ise Müfîd, "mevlâ" kelimesinin imâmete delâletini inkar eden Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye mensup bir grup Mûtezilî kelâmcı (Behşemiyye) ile yaptığı münazarayı kaleme almıştır.[40] Burada o, "mevlâ" kelimesinin Arap şiirindeki kullanımlarını delil göstererek; Ahtal, Kümeyd b. Zeyd ve Hassân b. Sâbit gibi meşhur Arap şairlerinin şiirlerinden örnekler vermiş ve kendi görüşünü ispata çalışmıştır. Ayrıca Ehl-i beyt mensuplarının hepsinin "mevlâ" kelimesini imâmet anlamında anladıklarını da ileri sürmüştür.[41] Bu itibarla Müfîd'in, Gadîr-i Hum gününe ve burada Hz. Peygamber tarafından ifade edildiği belirtilen hadislere, Şiî imâmet nazariyesini açıklamada büyük ehemmiyet verdiği anlaşılmaktadır.

Müfîd, Gadîr-i Hum gününün bayram olarak kutlanmasını teşvik ettiği ve bugünün Şiî inancı açısından önemini vurguladığı, ilgili bir takım rivayetlerden hareketle bugünde yapılması gerekenleri açıkladığı görülür. Nitekim o, İmâmiyye Şiasına göre önemli tarih, gün ve geceleri açıkladığı *el-Mesârru'ş-Şi'a* adlı eserinde en geniş yeri Gadîr-i Hum gününe ayırmış ve bunun hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Şöyle ki:

"Hicretin 10. yılı Zilhicce ayının 18. günü Resulullah (a.s.), bütün ümmetin liderliği için imâmet ahdinî Ali b. Abî Tâlib'e teslim etti. Bu hadise, Veda Haccı dönüşünde Gadîr-i Hum'da gerçekleşmiştir. Ashab toplandıktan sonra Resulullah onlara hitap etti ve nasihatta bulundu, sonra bizzat Ali'yi (a.s.) onlara gösterdi. Nazil olan ayetler doğrultusunda, ona itaat etmelerinin farz olduğunu açıkladı. Bunun akabinde şunları söyledi: "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Onu seven kimseleri

39 Müfîd, *Aksâmü'l-Mevlâ fi'l-lisân,* s. 35-43.
40 Müfîd, *Risâle fî ma'ne'l-mevlâ,* naşirin mukaddimesi, s. 4.
41 Müfîd, *a.g.e.,* s. 16-40.

sev, ona düşmanlık yapanların düşmanı ol, ona yardım edenlere sen de yardım et, onu yardımsız bırakanları sen de yardımsız bırak" Daha sonra Resulullah, halka hitap ettiği yerden indi ve topluluğa, Müslümanların emirliğinin Hz. Ali'ye teslimi vesilesiyle onu tebrik etmelerini emretti. Onu ilk tebrik eden Ömer b. Hattab oldu. Ömer şöyle dedi: "Seni tebrik ederim Ey Ebû Talib'in oğlu! Benim ve tüm Müslümanların mevlâsı oldun.[42]

Müfîd, bu olayın akabinde Hassân b. Sâbit'in bugünün anlam ve önemini belirten, Ali'nin müminlerin mevlâsı, imâmı ve önderi olduğunu açıklayan bir şiir okuduğunu nakletmiştir. O, böylesi bir şiirin Hz. Peygamber'in huzurunda okunmasını ve Peygamber'in buna itiraz etmemesini, mevlâ kelimesinin imâm ve önder anlamına geldiğine dair bir delil olarak ileri sürmüştür.[43] Hassân'ın şiirinden sonra Hz. Peygamber, yeni nazil olan "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim."[44] ayetini okuyarak sözlerini tamamlamıştır. Müfîd, bu tarihî malumatı naklettikten sonra sözlerine şöyle devam etmiştir:

"Bugün büyük bir bayram günüdür. Çünkü Allah bugün, hüccet olarak Hz. Ali'yi izhar etti; onun, Nebîsinin bir vasîsi ve halefi olduğunu açıkladı ve insanların yönetilmesinde ahdin ona verilmesinin vacip olduğunu bildirdi. Bu itibarla bugün, nimetin büyüklüğü sebebiyle Allah'a şükür etmek maksadıyla oruç tutmak müstehaptır. Ayrıca bugün zeval vaktinden önce nafile olmak üzere iki rekat namaz kılınması, sonrasında Allah'a hamd edilmesi, Hz. Muhammed'e ve soyuna dua edilmesi de güzeldir. Bugün daha fazla sadaka vermek ve müminlere karşı sevinç göstermek günahları azaltır."[45]

Müfîd, Gadîr-i Hum gününün önemini ifade etmek üzere bugünde vuku bulan başka olayları da zikretmiş ve böylece Şiîlerin bugünü bayram olarak kutlamalarının ne denli isabetli olduğunu ifade etmiştir. Buna göre

---

42 Müfîd, *Mesârru'ş-Şi'a,* s. 38-39.

43 Müfîd, *Risale fî ma'ne'l-mevlâ*, s. 20-22.

44 el-Mâide 5 / 3.

45 Müfîd, *Mesârru'ş-Şi'a,* s. 39-40; krş. Müfîd, *İmâmiyye Şiasına Göre Önemli Tarih Gün ve Geceler, (*trc. M. Ali Büyükkara), Çanakkale 1999, s. 23-24.

Gadîr-i Hum gününde yani Zilhicce'nin 18. gününde yukarda ki olaydan ayrı olarak şu hadiseler de vuku bulmuştur:

"Osman b. Affan, h. 34 yılında 82 yaşında iken bugün öldürüldü. Cesedi evinden çıkarıldı ve Medine mezbeleliklerinden birine atıldı. Ensar ve Muhacirden hiç kimse, korkularından dolayı onu defnetmeye cesaret edemedi. Defin ancak üç gün sonra gerçekleşti. Atıldığı yerden gizlice alındı ve Haşş-u Kevkeb denilen Medine Yahudilerinin kabristanına defnedildi. Muaviye b. Ebû Süfyan hilafete geçince bu kabristanı Müslümanların kabristanıyla birleştirdi.[46]

Yine bugün insanlar Osman'dan sonra Emîru'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib'e (a.s.) biat etti. Böylece liderlik, hem batinî hem de zâhirî olarak Hz. Ali'ye geçmiş oldu. Bütün herkes, Ali'nin imâmeti hususunda kendi istek ve rızalarıyla görüş birliğine vardılar.

Mûsâ b. İmran (a.s.) bugün sihirbazlara üstün geldi. Küfür ve sapıklık ehlinden ola Firavun ve ordusunu Allah bugün bozguna uğrattı. Allah yine bugün İbrahim'i (a.s.) ateşten kurtardı. Kur'an'da belirtildiği gibi, ateşi onun için serin ve sakin bir hale getirdi. Yine bugün, Mûsâ (a.s.) kendisine vasî olarak Yûşa b. Nûn'u tayin etti ve şahitler huzurunda onun faziletinden bahsetti. Yine bugün İsâ b. Meryem (a.s.) Şem'ûn es-Sâfâ'ya vasiyetini verdi.[47] Bugün Süleyman b. Davud (a.s.), Âsaf b. Berhiya'yı[48] kendisine vekil olarak tayin ettiğini raiyyesine açıkladı; onun faziletini, âyet ve beyyinelerle izah etti. Bu gün, bereketi çok olan büyük bir gündür"[49]

Müfîd'in yukarda ki ifadelerinde görüldüğü üzere Gadîr-i Hum gününün Şiî-İmâmî anlayışta çok ayrı bir yeri bulunmaktadır. Şiî anlayışa

---

[46] Hz. Osman'ın defnedildiği Yahudi mezarlığı, Müslümanların Bakî kabristanına bitişik olup arada bir duvar bulunuyordu. Muaviye, saltanatı sırasında önce bu duvarı yıktırmış ve bu mezarlığı Bakî ile birleştirmişti. Daha sonra Müslümanlar, resmi bir emir ile ölülerini bu mezarlığa gömmeye başladılar. Böylece mezarlık tümüyle Müslümanlara ait olmuş oldu. (bk. Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk,* V, 432-434)

[47] Şeyh Sadûk'un rivayet ettiği hadislerde Şem'ûn es-Safâ'nın Hz. İsâ'nın vasîsi olduğu bildirilmektedir. (bk. *Kemâlu'd-dîn*, s. 104-105, 266, 319)

[48] Şeyh Saduk, Âsaf b. Berhiya'nın Hz. Süleyman'ın vasîsi olduğunu bildirmiştir. (bk. *Kemâlu'd-dîn*, s. 262, 219)

[49] Müfîd, *Mesârru'ş-Şi'a,* s. 40-41.

göre bir çok Peygamber, kendilerinden sonraki vasîlerini veya haleflerini bugünde açıklamışlardır. Bu itibarla Hz. Peygamber'in kendisinden sonra yerine geçecek olan kimseyi bugün açıklamış olması, aslında devam ede gelen bir gelenektir.

Ancak Müfîd, Aşûre gününün önemiyle alakalı olarak imâmlara ait pek çok rivayet nakletmiş olmasına rağmen, Gadîr-i Hum'la alakalı olarak benzeri rivayetler nakletmemiş olması dikkat çekicidir. Örneğin *Kitâbü'l-Mezâr*'da, Gadîr-i Hum günü yapılması gereken bir takım işleri kendi görüşü olarak açıklamaktadır:

"Gadîr gününde Emîrü'l-mü'minîn'in kabrine veya Kûfe mescidine gelinir ya da kişi bulunduğu mekanda; günün başlangıcında gusül etsin, zeval vaktine yarım saat kalınca iki rekat namaz kılsın ve her bir rekatta fatihadan sonra on defa olmak üzere "Kul huve'l-lâhu ahad" (İhlâs Suresi), "İnnâ enzelna" (Kadir Suresi) ve Ayete'l-kürsi'yi okusun. Selam verdikten sonra şu duayı okusun" diyerek uzunca bir dua nakletmiştir.[50]

Burada dikkatimizi çeken husus, Gadîr-i Hum gününün önem ve fazileti, bugünde yapılması gereken ibadetler ve benzerleri hakkında imâmlardan bir takım haberlerin nakledilmemiş olmasıdır. Bu durum, Gadîr-i Hum kutlamalarının dördüncü hicri asırda başlaması ve zamanla bir gelenek haline gelmesiyle alakalı olabilir. Zira başlangıçta Gadîr-i Hum'a bu denli önem atfedilmezken, imâmlardan sonraki bir dönemde ön plana çıkarıldığı anlaşılmaktadır.

Sünnî kesim, Büveyhîlerin nispeten güç kaybetmeye başlamalarıyla birlikte Şiîlerin Aşûre matemi ve Gadîr-i Hum bayramlarına karşılık aynı mahiyette günler ihdas etmişlerdir. Şiîlerin 10 Muharrem'i Aşûre matemi ve 18 Zilhicce'yi de Gadîr-i Hum bayramı olarak kutlamalarına karşılık Sünnî kesim, biri Muhtar es-Sakafî isyanı sırasında öldürülen Mus'ab b. Zübeyr'in ölüm tarihi 18 Muharrem'i onun türbesini ziyaret günü yaparak; diğeri de Hicret sırasında Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir'in bir mağaraya girerek müşriklerin takibinden kurtuldukları gün olan 26 Zilhicce'yi (yevmü'l-ğâr) anma ve bayram günü kabul ederek onların uygu-

---

50 Müfîd, *Kitâbü'l-Mezâr*, s. 90-95; a.mlf., *el-Mukni'a,* s. 203-207.

lamalarına yaklaşık otuz yıl sonra (389/998) karşılık vermişlerdir.[51] Sünnîlerin Şiîlere karşılık vermede bu kadar gecikmesinin sebebi, dönemin sosyo-politik yapısı olsa gerektir. Zira Sünnî kesim, Halife Kadir-Billah'ın akıllı siyaseti sayesinde nispeten güçlenmeye başlamış ve Şiî uygulamalara alternatif uygulamalar ihdas etmenin gayreti içine girmiştir.

c- Müfîd ve Şiî-Sünnî Çatışmalarındaki Rolü

Büveyhîler döneminin en belirgin yönlerinden biri, hiç şüphesiz bu dönemde zuhur eden Şiî-Sünnî çatışmalarının fazlalığı ve Şiîler ile Sünnîler arasındaki çekişmenin kronik bir hal almasıdır. Nitekim kaynaklarda, özellikle Aşûre ve Gadîr-i Hum bayramlarının kutlanması sırasında Bağdat'ta 389/998, 392/1002, 406/1015, 407/1016 ve 408/1017 yıllarında iki kesim arasında ciddi çatışmaların vuku bulduğu bildirilmektedir. Büveyhîler takip ettikleri siyasetle, bir bakıma Sünnî-Şiî çatışmalarına davetiye çıkarmış, aralarındaki husumetin artmasına zemin hazırlamıştır. Onların bu konudaki uygulamaları dikkate alındığında, dengenin Şiîler lehine değiştiği, Sünnîliğin hilafet merkezi olan Bağdat'ta bile Şiî öğelerin ön plana çıkmaya başladığı görülür. Daha önce belirtildiği üzere, Büveyhîlerin Bağdat'a hakim olmasıyla birlikte Bağdat'taki demografik yapı yavaş yavaş Şiîler lehine değişmeye başlamıştır. Büveyhîler öncesinde Bağdat'ta Şiîlerin yoğun olduğu bölge sadece Kerh mahallesi iken zamanla Bağdat'ın diğer mahallelerinde ve özellikle Bâbü't-Tak'ta Şiî nüfusu aşırı bir şekilde artmıştır.[52] Bu itibarla bu dönemde zuhur eden Şiî-Sünnî çatışmalarının Şiî ayağının Kerh ve Babü't-Tak mahallerinin olması tesadüfi değildir. Bu nüfus artışında Büveyhîlerin takip ettiği Şiî yanlısı siyasetin rolü büyüktür. Ancak bunun yanında, Şiîler açısından Bağdat'ın siyasî, kültürel ve ilmî açıdan ağırlık kazanmasının da önemli bir katkısı olduğu söylenebilir.

Muizzüddevle döneminde başlayan Aşûre matemi, Gadîr-i Hum bay-

---

51 bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 14; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 155; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/325-326; Süleyman Genç, "Halife el-Kadir'in Sünnî Siyaseti", s. 223-24.

52 Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti,* s. 86.

ramı, Şiî ezanı[53] ve Şia'ya ait bazı mekanların kutsanması gibi uygulamalar Sünnîlerle Şiîler arasında bir takım çatışmaların çıkmasına zemin hazırlamış, Bağdat'ta huzursuzlukların çıkmasına ve her iki taraftan insanların öldürülmesine sebebiyet vermiştir. Burada Müfîd'in isminin zikredildiği Sünnî-Şiî çatışmaları, bunların nedenleri, bilahare Müfîd'in bu olaylarda ne tür bir katkısının olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Bağdat'ta zuhur eden Şiî-Sünnî çatışmaları sebebiyle Müfîd'in 392/1002 ve 398/1008 yıllarında olmak üzere iki kere sürgüne gönderildiği belirtilmiştir.[54]

ca) 392/1002 yılı olayları

392 yılı olaylarını nakleden İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), bu yılın Ramazan ayında Bağdat'ta büyük bir fitne çıktığını, pek çok yağmalama olayının vuku bulduğunu ve ahlaksızlığın her tarafa yayıldığını bildirmiştir.[55] O, bu yılda vuku bulan ve müellifimiz Müfîd'in de isminin zikredildiği olaylar hakkında şu bilgileri vermiştir: "Ayyarın (serserilerin, başıboş kimselerin) fa-

---

53 Ezanın lafızları ve okunması hususunda Ehl-i Sünnet arasında tam bir birlik olmasına rağmen Şia'nın bu konuda farklı uygulamalarının olduğu görülür. Şia'ya göre, "Hayye ale'l-felah" ifadesinden sonra "Hayye alâ hayri'l-amel" lafızları eklenerek iki defa tekrar edilmektedir. Onlara göre bu lafızlar başlangıçta ezan metninde bulunmakta iken Hz. Ömer, Müslümanların daha çok namaza yönelip cihadı terk etmemeleri için onu metinden çıkarmıştır. (bk. Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 229-230) Yine Şiî çevrelerinde ikinci şahadet cümlesinden sonra iki defa okunan "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" veya "Eşhedü enne Aliyyen emîru'l-mü'minine hakken" gibi ifadeler, Şia'nın meşhur ve sahih rivayetlerinde yer almamC ve ezanın sözlerinden sayılmamıştır. Bununla birlikte bu cümlenin okunması Şia âlimleri arasında fiilî bir tasvip görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. (Abdurrahman Çetin, "Ezan", *DİA,* XII, 37) Büveyhîler döneminde Şiîlerin kendilerine ait mescit ve benzeri mekanlarda "Hayye ale'l-hayri'l-amel" ifadesiyle birlikte ezan okumaya başladıkları anlaşılmaktadır. Zira Halife Kaim-Biemrillah, 448 yılında Bağdat'ta Şiîlerin çoğunlukta bulunduğu Kerh bölgesi mescitlerinde ve yine Şiîler için kutsal sayılan Meşhedü'l-Atîka ve Mekâbir-i Kureyş gibi mekanlarda ezanla birlikte "es-Selâtü hayr mine'n-nevm" ibaresinin okunmasını ve "Hayye ala hayri'l-amel" ibaresinin terk edilmesini emretmiştir. (İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XVI, 7-8; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 632) Bu yasaklama emri, daha öncesinde buralarda Şiî ezanı okunduğunu göstermektedir. (Metin Bozkuş, *Büveyhîler veŞiîlik,* s. 136-137)

54 bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 33; 15/58-59; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 178. Ancak Müfîd'in *el-Cemel* adlı eserini neşreden Seyyid Ali Mir Şerîfî, Müfîd'in h. 389, 393 ve 408 veya 409 yıllarında olmak üzere üç kere sürgüne gönderildiğini belirtmektedir. (bk. Müfîd'in *el- Cemel,* (nşr. Seyyid Ali Mir Şerîfî), naşirin mukaddimesi, s. 20)

55 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 32; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 171.

aliyetleri ve Bağdat'taki düzensizlik çok artmıştı. Ayyarın içinde bir Abbâsî ile bir Alevî de vardı. Bunlar karışıklık çıkartıyor, yağmalama yapıyor; dükkan ve işyerlerine saldırıyor ve insanları öldürüyorlardı. Halkın ileri gelenleri zor durumda kalmıştı. Bunun üzerine Bahâüddevle, Ebû Ali b. Üstâz Hürmüz Amîdü'l-Cuyûş'u durumu düzeltmesi için Irak'a gönderdi. O, 17 Zilhicce 392 Salı günü Bağdat'a girdi. Amîdü'l-Cuyûş, yağmalamalara katılan Abbâsî ile Alevî'yi birbirine bağlayarak nehre attı. Türklerden bir grup insanı da nehre attı. Sünnî ve Şiîlerin mezheplerini izhar etmelerini yasakladı. Durumun sakinleşmesinden sonra Amîdu'l-Cuyûş, Şiîlerin fakihi İbnü'l-Muallim'i/ Şeyh Müfîd'i Bağdat'tan uzaklaştırdı."[56]

İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ise, 392 yılı çatışmalarının 391 yılında, önce Türklerin, Sultanın naibi Ebû Nasr Sâbûr'a karşı isyan ettiklerini ve Ebû Nasr'ı Bağdat'tan kaçırdıklarını bildirir. Sonra Türklerle Kerh mahallesi sakinleri arasında çatışmaların başladığını ve Türklerden pek çok kimsenin öldüğünü, bu sırada Bağdat'ın Sünnî kesiminin Kerh halkına karşı Türklere yardım ettiğini, ancak yeterince başarı sağlayamadıklarını, çatışmalar daha da vahim bir hal alınca halkın önde gelenlerinin durumu halletmek üzere araya girdiklerini ve olayların ancak böyle yatıştırılabildiğini bildirmektedir.[57] Yine İbn Kesîr, 392 yılında vuku bulan olayları şöyle nakletmiştir: "Bahâüddevle'nin naibi, Bağdat'tan uzaklaşınca buradaki düzen yine bozuldu. Ayyar Bağdat'a geri döndü ve sokaklarda ortaya çıktı. Çatışmalar şiddetlendi; pek çok kimse öldürüldü, mallar yağmalandı, meskenler yakıldı. Bu durum Bahâüddevle'ye ulaşınca durumu kontrol altına alması için Amîdü'l-Cuyûş'u tekrar Irak'a gönderdi. O, Bağdat'ta düzeni sağladı, bozgunculuk yapanları engelledi ve insanlar böylece güvende oldular."[58] Ancak İbnü'l-Esîr, Müfîd'in sürgüne gönderilmesinin 393 yılı olaylarından sonra gerçekleştiğini belirtir. O, 393 yılı Ramazan ayında Bağdat'ta büyük bir fitnenin zuhur ettiğini, ayyar ve müfsitlerin her tarafa yayıldığını belirttikten sonra Bahaüddevle'nin bu olaylara

56 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 33.
57 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 168.
58 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 171.

müdahale etmek üzere Amîdü'l-Cuyûş'u Irak'a gönderdiğini, fesat çıkaranları sindirdiğini, Şiî ve Sünnîlere mezheplerini izhar etmelerini yasakladığını ve olaylar yatıştırıldıktan sonra İmâmîlerin fakihi olan İbnü'l-Muallim'in (Müfîd'in) Bağdat'tan uzaklaştırıldığını bildirmiştir.[59]

Şu halde İbnü'l-Cevzî, 392 yılında vuku bulan çatışmalar sebebiyle Müfîd'in sürgüne gönderildiğini açıklarken İbnü'l-Esîr, bu sürgünün 393 yılı Ramazan ayında zuhur eden olaylardan sonra vuku bulduğunu bildirmektedir. Ancak Müfîd'den bahseden diğer araştırmacılar Müfîd'in ilk defa sürgün edilişinin 392 yılında vuku bulduğunu açıklamaktadırlar.[60] Ancak söz konusu kaynaklarda olayların zuhuruyla Müfîd'in nasıl bir ilişkisinin olduğuna dair ayrıntılı bir açıklama bulunmamaktadır. Bununla birlikte "...Amîdü'l-Cuyûş, hem Sünnîleri hem de Şiîleri kendi mezheplerini izhar etmeyi yasakladı.."[61] denilmektedir. Bu ifadelerden söz konusu olayların Şiîlerin kutlamaları ve bunlara mukabil Sünnîlerce ihdas edilen kutlamalar sebebiyle çıktığı anlaşılmaktadır.[62] Muhtemelen bu karşılıklı kutlamalar, Şiîlerle Sünnîler arasındaki husumeti artırmış ve yeni çatışmaların çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunun neticesinde Amîdü'l-Cuyûş, hem Şiî hem de Sünnîlere bugün ve bayramların kutlanmasını engellemiş, hem de iki tarafın mezheplerini ve inançlarını alenen söylemelerini, bunun propagandasını yapmalarını yasaklamıştır.

Müfîd'in bu olayların çıkmasında her hangi bir teşvik ya da tahrikinin bulunduğuyla alakalı bir bilgiye sahip değiliz. Bize göre Müfîd, Şiî-İmâmîlerin dinî ve siyâsî lideri olması sebebiyle, zuhur eden bu çatışmalardan sorumlu tutulmuş ve Sünnî kesimi yatıştırmak için bir müddet Bağdat'tan uzaklaştırılmış olmalıdır.

cb) 398/1007 Yılı Olayları

Müfîd'le doğrudan ilişkisi bulunan diğer bir olay da 398/1007 yılında Bağdat'ta yaşanan hadiselerdir. Söz konusu tarihte zuhur eden hadise-

---

59 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 178.

60 Bu konuda örnek olarak bk. Müfîd'in *el-Cemel,* (nşr. Seyyid Ali Mir Şerîfî), naşirin mukaddimesi, s. 20.

61 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 178; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 33.

62 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 14; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* VIII, 155; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/ 325-326.

ler Bağdat'ın Sünnî cemaatiyle Şiî cemaatini karşı karşıya getirmiş ve bu sebeple büyük çatışmalar vuku bulmuştur. Sonuçta Müfîd suçlu bulunarak tekrar sürgüne gönderilmiştir. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu hadiselerin çıkış sebebi, Hz. Osman döneminde Kur'an'ın çoğaltılması sırasında Abdullah İbn Mes'ûd nüshasının imha edilmediği şeklindeki Şiî iddiaların yeniden gündeme gelmesi ve ardından İbn Mes'ûd nüshasının bulunduğunun ileri sürülmesiydi. İbnü'l-Cevzî olayların gelişimini şöyle nakletmiştir: "398 yılının Rebîulevvel ayında Bağdat'ta çalma ve yağmalama olayları çoğalmıştı. Ayyardan bir topluluk Cuma akşamı Barasa mescidine[63] saldırmış ve mescidin perde, minder ve kandillerini çalmışlardı."[64] "Yine aynı yılın Recep ayının 10. gününde Bağdat'ta Kerh ahalisi ile fukaha arasında büyük bir hadise/fitne zuhur etmişti. Bu olayların sebebi, Bağdat'ın Babü'l-Basra semtinden olan bazı Hâşimîlerin, İbnu'l-Muallim diye tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. en-Nu'man'a hakaret etmeleridir. İbnu'l-Muallim, (Kerh semtinin sınırları içinde bulunan) Derb-i Riyah'taki mescidinde (Barasa mescidi) vazife yapan Şia'nın fakihidir. İbnu'l-Muallim'in taraftarları, hocalarına yapılan bu hakaretten dolayı kızmışlar, bunun üzerine harekete geçip Kerh ahalisini isyana teşvik etmişlerdi. Bu Şiî topluluk, (kendi imâm ve önderlerine yapılan bu hakaretin intikamını almak üzere) Sünnî ulemânın önde gelenlerinden Ebu Hâmid el-İsferâyînî[65] ve Kâdı Ebû Muhammed el-Ekfânî[66] gibi şahsiyetlerin evlerine doğru yürüyüşe geçtiler. Bu iki âlime karşı ağır sözler söylediler ve fukahanın kendilerine karşı koymasını istediler. Böylece büyük bir

---

63 Barasa mescidi, Şiîlerin yoğun olarak yaşadığı Kerh semtinin Derb-ı Riyah kesimindedir ve bulunduğu mahallenin adıdır. (bk. Yâkût, *Mu'cem,* I, 362-363)

64 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 58.

65 Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 406/1016), kendi döneminde Şafiîlerin önemli fakihlerinden biridir. H. 398 yılı olayları sebebiyle bir müddet Bağdat'tan uzaklaştı ise de ömrünün büyük bir kısmını burada geçirmiştir. Önemli hocalardan ders almış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 112-113; Saffet Köse, "İsferâyînî, Ebû Hâmid", *DİA,* 514.

66 Asıl adı Abdullah b. Muhammed b. Abdillah b. İbrahim el-Esedî, (ö. 405/1014) künyesi Ebu Muhammed'dir. Ancak o, İbnü'l-Ekfânî lakabıyla meşhur olmuştur. Bağdat başta olmak üzere kırk yıl kadılık yapmıştır. Seksen beş yaşında Bağdat'ta h. 405 yılında vefat etmiştir. (bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 107)

fitne zuhur etti. İttifak edildiğine göre İbnu'l-Muallim, İbn Mes'ûd nüshası olduğunu belirttiği -diğer mushaflarla farklılık gösteren- bir mushaf getirdi. Bunun üzerine Bağdat'ın eşrafı, kadılar ve fakihler Recep ayının son Cuma gecesi toplandılar ve söz konusu mushaf kendilerine arz olundu. Ebû Hâmid el-İsferâyînî ve diğer fakihler, bu nüshanın imha edilmesine hükmettiler ve bu karar onların huzurunda yerine getirildi. Şaban ayında, Cisr-i Nehrevân ahalisinden bir adamın gece yarısı Kerbela'daki meşhedin başına geldiği, mushafı yakan kimseye beddua ettiği ve ağır ifadeler kullandığı hususu halifeye bildirildi. Halife bu durumu değerlendirdi ve adamın öldürülmesini emretti. Kerh ahalisi, öldürülen bu adamın Şia'dan olduğunu ileri sürdü. Bunun akabinde Kerh halkı ile Babü'l-Basra ve Babü'ş-Şe'îr halkı arasında çatışmalar vuku buldu. Kerh ahalisi Ebû Hâmid'in evine yöneldi, ancak Ebû Hamid durumun vahametini önceden anlamış olmalıydı ki, evini terk edip Daru'l-Kutn'a gitmişti. Protestocular, "Ya Hakim! Ya Mansûr!" şeklinde slogan attılar. Bu durum halifeye ulaştırıldı. Halife Ebû Hamid'i korudu ve Ehl-i Sünnet'e yardımlarından dolayı kapısında bekleyenlere birtakım hediyeler gönderdi ve adamlarıyla onlara destek oldu. Sonra halkın ileri gelenleri ve tüccarlar, halifenin kapısında toplandılar. Sefih kimselerin söyledikleri/ yaptıkları şeylerden dolayı ondan af dilediler. O da bunları bağışladı. Bağdat'taki çatışmalarla alakalı haber Amîdu'l-Cuyûş'a ulaşınca yola çıktı ve Bağdat'a girdi. Hemen Ebû Abdullah İbnu'l-Muallim'e, şehirden ayrılması ve orada oturmaması için bir elçi gönderdi. Bunun üzerine İbnu'l-Muallim Ramazan'ın son Pazar günü Bağdat'tan çıkarıldı, ayrıca olayların çıkmasında rolü olan kimseler yakalandı ve bunlardan bazıları tutuklanıp hapsedildi. Sonrasında Ebû Hamid evine geri döndü. Amîdu'l-Cuyûş, kıssacıları (kussas) yolların kenarlarında oturup kıssa anlatmaktan menetti. Ali b. Mezyed, İbnu'l-Muallim'in affedilmesi için aracı oldu ve akabinde İbnu'l-Muallim Bağdat'a geri döndü. Amîdü'l-Cuyûş, fitneye sebebiyet verecek tahriklerden uzak durmaları şartıyla kıssacılara adetlerini yerine getirmeleri hususunda izin verdi."[67]

İbnü'l-Esîr ise 398 yılı olaylarını naklederken bu hadiseye değinmiş, ancak İbnü'l-Cevzî kadar ayrıntılara girmemiştir. O, Recep ayında Bağ-

67 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 58-59.

dat'ta bir takım olayların çıktığını, bazı Hâşimîlerin Bâbü'l-Basra'dan kalkıp İbnu'l-Muallim'in Kerh'deki mescidine geldiklerini, onun aleyhinde sözler söyleyip protesto ettiklerini bildirmiştir. Bunun akabinde İbnu'l-Muallim'in adamları, Şiî Kerh halkını tahrik eder ve isyana çağırır. Kendi imâmlarına ve camilerine yapılan saldırının intikamını almak niyetiyle Sünnî ulemânın önde gelenlerinden Ebû Hâmid el-İsferâyînî ve İbnü'l-Ekfânî'nin evlerine doğru yürüyüşe geçerler. Bu iki âlime ağır sözler söylerler ve fukahanın haklarında hüküm vermesini isterler. Ebû Hamid el-İsferâyînî, daha önceden evinden ayrılıp Daru'l-Kutn'a gitmişti. Bağdat'taki olaylar daha da büyüdü. Sonra Sultan bir grup insanı tutukladı ve onları hapsetti. Böylece sükuneti sağladı. Ebû Hâmid, mescidine döndü ve İbnu'l-Muallim Bağdat'tan çıkarıldı. Daha sonra Ali b. Mezyed'in şefaatiyle geri döndü.[68]

İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'in naklettiği malumattan anlaşıldığı kadarıyla olaylar, İbn Mes'ûd'a atfedilen bir Kur'an nüshasıyla alakalı tartışmalardan zuhur etmiştir. Şiî anlayışa göre Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın çoğaltılması sırasında Abdullah b. Mes'ûd'un nüshası imha edilmemiştir. Nitekim Müfîd'in yaşadığı bu dönemde, ilgili nüshanın bulunduğu ileri sürülmüştür. İbnü'l-Cevzî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu nüshayı ortaya çıkaran kişi İbnü'l-Muallim'dir. Bu itibarla olayların zuhurunda onun önemli bir rolü vardır. Nitekim Amîdu'l-Cuyûş'un Bağdat'a girmesiyle birlikte Müfîd'in buradan uzaklaştırılması söz konusudur. Amîdü'l-Cuyûş'un böylesine kesin bir tavır ortaya koyması olayların zuhurunda Müfîd'in rolünün olduğu fikrini vermektedir. Ancak diğer iki kaynakta ilgili nüshanın doğrudan İbnü'l-Muallim tarafından ortaya çıkarıldığı ifadesi yer almamıştır. Diğer taraftan halifenin başkanlığında toplanan ilmî komisyonun bu İbn Mesud nüshasının yakılmasına hükmetmesi ve kararın uygulanması Şiîleri kızdırmıştır. Sonuçta Sünnîler ile Şiîler arasında çatışmalar vuku bulmuştur.

---

68 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.,* IX, 208. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 58-59; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 338-339.

Bize göre İbn Mes'ûd nüshasının bulunduğu iddiasından sonra ortaya çıkan bu hadiselerin doğrudan Müfîd'e mal edilmesi, onun Kur'an hakkındaki görüşleri sebebiyle değil, Şiî-İmâmî topluma önderlik etmesi ve söz konusu nüshanın ortaya konulması sebebiyledir. Çünkü o, Kur'an'ın elde mevcut halinin aslına uygun olduğunu, asla bir tahrifin söz konusu olmadığını eserlerinde açıklamıştır.[69] Halbuki Nevbahtîler gibi kendisinden önceki bazı Şiî ulemâ, bu hususta Sünnî anlayışa ters düşen ve Kur'an'ın korunmuşluğu ilkesiyle uyuşmayan bir takım rivayetler nakletmiştir.[70] Müfîd, bu tür rivayetlerin ahad olduğunu, bunlarla asla amel edilemeyeceğini açıklamıştır. Bu itibarla Usûlî anlayışla birlikte Kur'an'ın korunmuşluğu hususunda bütün Müslümanların ortak bir kanaat çevresinde birleştikleri söylenebilir.

Müfîd'in yaşadığı dönemdeki Sünnî-Şiî çatışmaları h. 392 ve 398 yıllarıyla sınırlı kalmamıştır. Bu yıllardan ayrı olarak 406/1015, 407/1016 ve 408/1017 yıllarında da önemli çatışmaların zuhur etmiştir. Nitekim 406/1015 yılında Muharrem ayının başlangıcında çıkan olaylardan sonra Şiî Kerh mahallesinde asayişi sağlamak ve Şiîleri yatıştırmak üzere Büveyhî veziri Fahru'd-Devle (ö. 407/1016), Nakîbu't-Tâlibîn Şerîf Murtaza ile bazı ileri gelenleri oraya elçi olarak göndermişti. Onlar, olay çıkaranları kınamış, Aşûre gününde bağırarak ağıt yakmalarını ve elbiselerini parçalamalarını yasaklamışlardı. Muhtemelen gelecek yıl kutlama yapılacağını vaat ederek olayları yatıştırmışlardır.[71] Yine 408/1017 yılında Sünnîler ile Şiîler arasında büyük çatışmalar çıkmış; evler, dükkanlar ve mahalleler yakılmış ve sonuçta çok sayıda insan ölmüştür.[72] Ancak bazı araştırmacıların, 408 veya 409 yılı olaylarından sonra Müfîd'in üçüncü defa sürgüne gönderildiğini bildirmelerine rağmen[73] İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Esîr'in naklettiği olaylar arasında böyle bir bilgiye rastlanmamıştır.

---

69 Müfîd'in Kur'an'ın korunmuşluğu konusundaki görüşleri için bu eserin nübüvvet bahsine bakınız.

70 bk. Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 83, md. 59.

71 bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 111; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IX; 263; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 2.

72 bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* XV, 125-26; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IX, 305; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 7-8.

73 Müfîd'in *el-Cemel,* naşirin mukaddimesi, s. 20.

Bunurla birlikte, 408 yılı olayları, dinî ve siyâsî alanda bir takım yeni gelişmelere yol açmış ve sonuçta Abbâsî hilafetinin Sünnî İslâm anlayışı dışındaki fırkalara ve düşüncelere karşı tavrının sertleşmesine sebep olmuştur. Nitekim halife Kadir-Billah, Sünnî anlayışını yaymak için gayret ederken; İsmâilî, Mûtezilî, Râfizî ve Bâtınî mezhep ve görüşlerin Kur'an ve Sünnete uygun olmadıklarını açıklamış ve bu nevi düşüncelere karşı mücadele edilmesine destek vermiştir. Bu bağlamda Halife Kadir-Billah, 408 yılında hilafet divanından çıkardığı bir kararla, Ehl-i Sünnet inancına muhalif mezhep, fikir ve inançlara mensup kimselerin, bu inançlarından dolayı tövbe etmelerini isteyerek bu nevi görüşlerin tartışılmasını ve öğretilmesini yasakladığı gibi, bu karara uymayanların cezalandırılacağını da ilan etmiştir. Alınan bu kararın etkisini hissettirmek maksadıyla, öncelikle bu fikirlerin Bağdat'taki önderi olan kişiler inanç ve düşüncelerinden vazgeçtiklerini imzalarıyla açıklamaya davet edilmiş ve bu ciddiyetle uygulanmıştır.[74] Bize göre Müfîd'in 408 yılında üçüncü defa Bağdat'tan uzaklaştığını ileri sürenler, böyle bir olaya dayanarak bu kanaatlerini açıklamış olmalıdırlar. Zira Müfîd gibi bir âlimin, Kadir-Billah'ın baskısıyla inanç ve düşüncelerinden dönebileceğini düşünmek zordur. Bu itibarla söz konusu baskılar sebebiyle Müfîd'in 408 veya 409 yılında Bağdat'tan uzaklaştırılmış olması muhtemeldir.

B- USÛLÎ ANLAYIŞIN OLUŞMASINDA MÛTEZİLENİN ROLÜ

1. Müfîd Öncesi Dönemde İmâmiyye Mûtezile Etkileşimi

Şiî-İmâmiyye'nin Mûtezilî düşünceden etkilenmesi meselesine geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılabilmesi bakımından etkileşim öncesi Şiî kelâmına bir nebze değinmekte fayda görüyoruz. Erken dönem Şiî kelâmı ile Mûtezile kelâmı mukayese edildiğinde sadece imâmet mese-

74 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 125-126; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 305, ayrıca bk. Süleyman Genç, a.g.m., s. 233-234.

lesi değil, Allah'ın sıfatları, irade ve kader konularında da temel farklılıkların olduğu görülür. Bu döneme ait Şiî kelâmının en belirgin özelliği, hadis kaynaklı olması ve hadislerde ifade edilen görüşler çerçevesinde şekillenmiş olmasıdır.[75] Nitekim bu dönem Şiî kelâmı, Allah'ın sıfatları konusunda teşbih ve tecsim fikirleri içermesinin yanında cebr ve kader görüşlerini de barındırıyordu. Bu özelliği sebebiyle Mûtezile'nin en çok tenkit ettiği gruplardan biri hiç şüphesiz ilk dönem Şiî kelâmcıları olmuştur.[76]

İkinci asrın Şiî ve Mûtezilî kelâmcılarına bakıldığında aralarında ciddî fikir ayrılıklarının olduğu görülür.[77] Şia'nın hadislerden kaynaklanan antropomorfist tanrı tasavvuru ve cebir anlayışı gibi görüşleri sebebiyle Mûtezile'nin bu gruba yöneltti̇ği eleştiriler hakkında Hayyat'ın (ö. 300/913) *el-İntisâr* adlı eseri önemli bilgiler içermektedir. Nitekim o, burada, Râfıza'nın küfre kadar varan görüşlerinin uzun bir listesini vermiştir. Etkileşim öncesi Şiî kelâmının genel bir panoramasını vermesi bakımından Hayyat'ın Şia'ya yönelttiği bu eleştiriler önem arz etmektedir. Onun bildirdiğine göre, Hişâm b. Sâlim, Şeytânü't-Tâk, Ali b. Mîsem, Hişâm b. Hakem, Ali b. Mansûr ve Sekkâk gibi Şiî kelâmcıların dile getirdiği bu görüşler şöyledir: "Râfizîlerin genel görüşlerine gelince, onlara göre Allah şekil ve suret sahibidir, hareket eder ve durur, yaklaşır ve uzaklaşır... Onun ilmi muhdestir. Onların çoğunluğu bedâ görüşünü kabul ederler. Bu görüşe göre Allah, bir işi yapacağını önceden bildirir, sonra onu yapmayacağını açıklar... Kafir, bir illetten dolayı ve Allah'tan gelen bir sebeple kafir olmuştur... Şüphesiz Allah, şerrin hepsini dileyen ve masiyetin hepsini murat edendir... Sonra onlar, (ölülerden bazılarının) kıyametten önce dünyaya döndürüleceğini (ric'at) kabul ederler. Kur'an'ın değiştirildiğini ve tahrif edildiğini iddia ederler... Onlara göre Peygamber, ismi-

75 Murtadâ Mutahharî, "Introduction to Ilm al-Kalam" *Al-Tawhîd, A Quarterly Journal of Islamic Thougth and Culture,* vol. II, nu.. 2 (1405), January 1985, s. 78.

76 bk. Etan Kohlberg, "Evolution of Shia", *Bilief and Law in Imami Shi'ism,* (ed. a.mlf.) Variorum 1991, s.13; Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şiî Kelamın Teşekkülü ve Mûtezile", *İslâmiyat* II (1999*),* sayı 3, s.153.

77 Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", Le Shi'isme İmâmite, Paris 1970, s. 13.

ni ve nesebini açıkladığı bir kimseyi ümmetine halef olarak bırakmıştır..."[78] Hayyat'ın dile getirdiği bu görüşlerin Mûtezile'nin temel esaslarına aykırı olduğu aşikardır. Bu eserin "Müfîd öncesi Şiî ulemâsı" başlığı altında bu dönemin Şiî âlimleri ve görüşlerine genel olarak yer verilmiştir. Hişâm b. Hakem, Şeytânü't-Tâk, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî gibi ilk Şiî kelâmcıların Allah'ın sıfatları konusunda teşbih ve tecsim görüşlerini, ilgili haberlere dayanarak savundukları açıklanmıştır. Başka kaynaklardan da teyit edilebilecek bu nevi görüşler, başlangıç dönemi itibarıyla Şia ile Mûtezile arasındaki farklılığı göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bu itibarla başlangıç dönemi Şiî kelâmı ile Mûtezile arasında ciddi ayrımların olduğu söylenebilir.

Şiîlik, temel akâid-kelâm meseleleri açısından başlangıçta farklı bir konumda olmasına rağmen gelişim sürecinde Mûtezile'den etkilenmiş ve pek çok konuda onunla paralel görüşler ortaya koymuştur. Özellikle gaybet sonrası Şiî kelâmı, Mûtezile düşüncesiyle fazla iç içe girmiştir. Sırf bu özelliği sebebiyle sonraki dönem bazı araştırmacılar, Mûtezile ile Şia kelâmının aynı kaynaktan geldiğini ileri sürmüştür.

Şia-Mûtezile etkileşimine dair ilk örnekler, Ali b. Mîsem, Hişâm b. Hakem gibi ilk dönem Râfizî âlimlerin Mûtezilî âlimlerle diyalogunda görülür. Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) naklettiğine göre Abbâsî veziri Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin düzenlediği bir ilmî toplantıda yer alanlar arasında Mûtezile'den Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm, Bişr b. Mu'temir ve Sümâme ile Şia'dan Ali b. Mîsem, Hişâm b. Hakem, Ali b. Mansûr ve Sekkâk şeklinde dönemin önemli şahsiyetleri bulunmakta idi.[79] Bu âlimlerin aynı meclisi paylaşmaları, tartışmaları ve bir bakıma fikir teatisinde bulunmaları Şia-Mûtezile diyalogunu göstermesi bakımından önemlidir.

Hayyat (ö. 300/913), Râfizîlerin yukarıda zikrettiğimiz görüşlerini naklederken, onlardan, Mûtezile ile dost olan ve tevhîd esasını kabul eden küçük bir grubun böyle düşünmediğini açıklamıştır.[80] Şiîler arasında

---

78 Hayyat, *Kitâbü'l-İntisâr;* (nşr. Muhammed Hicâzî) s. 36-38.

79 Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb,* III, 379-384; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,* s. 199.

80 Hayyat, *a.g.e.,* s. 36.

Mûtezile'nin tevhîd ve adalet konusundaki görüşlerini benimseyen bir azınlığın varlığına işaret eden başka yazarlar da vardır. Mesela Eş'arî (ö.324/936), Râfizîler içinde Mûtezile'nin tevhîd anlayışını benimseyen bazı kimselerin varlığını bildirmektedir.[81] Yine başka bir yerde, Râfizîlerin Kur'an'ın korunmuşluğuyla alakalı görüşlerini zikrederken onların üç gruba ayrıldığını, hem îtizali hem de imâmeti kabul eden üçüncü grubun Kur'an'da her hangi bir ziyade ve noksanlığın olmadığı görüşünü kabul ettiğini bildirmiştir.[82] Eş'arî, söz konusu görüşlerin Şia'nın sonraki dönem âlimlerine ait olduğunu belirterek konumuz açısından önemli sayılacak bir ayrıntı vermiştir. Burada, hem Hayyat hem de Eş'arî, bazı Şiîlerin farklı görüş ileri sürmelerinin gerekçesi olarak onların îtizal fikrinden etkilenmelerini göstermişlerdir. *el-İntisar*'ın 269/882 yılında, *Makâlât*'ın ise 300/912 yıllarında telif edildiği hususu dikkate alınırsa Şiî-Mûtezilî etkileşiminin geç sayılabilecek bir dönemde başladığı söylenebilir. Bununla birlikte her iki müellifin sözlerinden Şia içindeki bu azınlığın henüz etkili olmadığı da anlaşılmaktadır.[83]

Şiî kelâmın akılcı istikamette şekillenmesi aşamasında Mûtezile'nin İmâmî ulemâya tesiri iki merhalede gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, Nevbahtî ailesinin Mûtezile'ye ilişkin bazı görüşleri benimsemesi, diğeri ise Büveyhîler dönemidir. Bu ikinci devredeki Mûtezile tesirinin kalıcı olduğu söylenebilir.[84]

Mûtezile kelâmını Şiîlikle uzlaştıran bir grup kelâmcı, genel anlamda imâmet doktrinini kabul etmişti. Fakat bu kabul, daha ziyade efdal-mefdûl görüşüne yakındı. Mûtezile'den etkilenmiş bu Şiî kelâmcılar, öncelikle antropomorfist ve materyalist fikirleri Şiî düşüncesinden temizlemeyi amaçlamış ve bu hususta onlar, hadisçilerle mücadele etmiştir. Hadisçiler, determinist eğilimli görüşlerin yanı sıra imâmlar hakkında oldukça aşırı görüşler ifade eden rivayetleri benimsemişlerdi. Bu aşırı görüşler karşısında itizalden etkilenen söz konusu âlimler, Şiîlikle Mûtezile arasın-

81 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 35.

82 Eş'arî, *a.g.e.,* s. 47.

83 Madelung, *a.g.m.,* s.15; Mazlum Uyar, *a.g.m.,* s. 153.

84 bk. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam,* New Haven, London 1985, s. 78.

da bir sentez oluşturma gayreti içine girmişlerdir. Bu sentez girişimine teşebbüs eden ilk temsilciler Nevbahtî ailesi olmuştur. Onlar, Allah'ın sıfatları ve adaletiyle alakalı Mûtezilî anlayışın temel unsurlarını Şia'ya uyarlamışlardır. İnsanın özgür iradesini savunmuşlar, tecsim ve teşbih görüşlerine karşı çıkmışlar ve rü'yeti inkar etmişlerdir. Nevbahtîler, Mûtezile'den etkilenmekle birlikte Şiî imâmet doktrinini savunmuşlar ve imâmet meselesiyle alakalı konularda Mûtezile'ye karşı çıkmışlardır. Bu bağlamda onlar, Mûtezile'nin beş temel esasından olan "vaîd ile "el-menzile" prensiplerini -imâmet anlayışına ters düşmesi sebebiyle- kabul etmemişler; imâmların şefaatinin hak olduğunu, büyük günah işleyenlerin ebediyen cehennemde kalmayacağını savunmuşlardır.[85]

Mûtezilî görüşlerin Şiî çevrelerde taraftar bulmasını kolaylaştıran faktörlerden biri, üçüncü asrın sonlarına doğru bazı Mûtezilî âlimlerin Şia'ya geçmiş olmalarıdır. Muhammed b. Abdullah b. Mumellek, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Ebû Cafer Muhammed b. Kubbe ve Ebü'l-Hasan b. Bişr gibi Mûtezilî bir çevrede yetiştikten sonra Şia'nın imâmet anlayışını benimseyen bu âlimler, Mûtezilî görüşlerin Şiî çevrelerde kabul edilmesini hızlandırmıştır.[86] Diğer taraftan Şia-Mûtezile izdivacıyla birlikte bazı önemli kelâmcılar hem Şiî hem de Mûtezilî olarak kabul edilmiştir. Nitekim Şia'nın önemli şahsiyetlerinden biri olan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Mûtezilî âlimlerce bir Mûtezilî olarak kabul edilmiştir.[87] Yine Büveyhîlerin meşhur veziri Sahib b. Abbad, şiirlerinde kendisini hem Mûtezilî hem de Şiî olarak tavsif etmiştir.[88]

Büveyhîler dönemiyle birlikte Şia-Mûtezile etkileşiminin daha da hızlandığı görülür. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1327), "Buhârî'nin zamanından sonra Deylemli Büveyhoğulları devrinde Râfizîler arasında

---

85 bk. Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology" s. 15-16; Howard, "Şiî Kelam Edebiyatı", s. 219-220.

86 M.Rıza Caferî, *el-Kelâm inde'l-İmâmiyye,* s. 241; Madelung, *a.g.m.,* s. 14; Mazlum Uyar, *a.g.m.,* s. 158.

87 Nitekim İbn Murtaza, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'yi Mûtezilî âlimler arasında zikretmektedir. (bk. *el-Munye ve'l-emel*, s. 104)

88 bk. Ali Khamenei, "The Role of Shayhk Mufid", s. 36-37.

Cehmiyye mezhebi ve bir çok Mûtezile esası yayılmıştır" sözleriyle[89] ve Zehebî (ö. 748/1347) de, "Râfizîlik ile Mûtezile h. 370 senesinden itibaren önce arkadaş sonra da kardeş olmuşlardır."[90] ifadeleriyle bu etkileşime dikkat çekmişlerdir. Özellikle 18 yıl vezirlik yapan Sâhib b. Abbad (ö. 385/995), Şiîlikle Mûtezileliği şahsında cem etmiş ve bu iki ekolün yakınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Ahbâriyye/ Ehl-i Hadis mensubu olmasına rağmen Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Büveyhî emirinin daveti üzerine Rey'de kaldığı uzun yıllar boyunca görüşlerinde nispeten İtizale meyletmeye başladığı görülür. Sadûk, diğer eserlerinden sonra kaleme aldığı *Tevhîd* adlı eserinde onun Mûtezile'nin görüşlerinden etkilendiğinin işaretleri vardır.[91]

2. Şia'nın Mûtezilî Düşünceye Yönelmesinin Sebepleri

Burada akla gelen önemli bir soru Şiî-İmâmî anlayışın niçin itizale meyletmeye başladığıdır. İmâmiyye'nin on birinci imâmı Hasan el-Askerî'nin ölümünün akabinde (ö. 260/874) Şia pek çok fırkaya ayrılmıştır.[92] Bunların her biri on ikinci imâmın durumuyla alakalı olarak farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu belirsizlik ortamında, içerden ve dışardan gelen tenkitlere sadece imâmlardan nakledilen haberlerle cevap verilmesinin yeterli olacağı kanaati vardı. Küleynî (ö. 329/941), Nu'mânî (ö. 342/954) ve Sadûk (ö. 381/991) gibi Ahbâriyye mensubu âlimler, başta gaybet meselesi olmak üzere İmâmiyye'ye yöneltilen itirazları ahbarî anlayışın gereği olarak rivayet metoduyla cevaplandırma gayreti içine girmişlerdir. Ancak Büyük Gaybetle birlikte On İkinci İmâm'ın uzayan gaybeti, İmâmî ulemânın cevap vermekte sıkıntıya düşmesine sebep olmuş ve

---

89 bk. İbn Teymiyye, *el-Fetava,* Riyad 1961, V, 39.

90 Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidal,* Beyrut 1963, II, 235.

91 bk. M. Rıza Caferî, *a.g.e.,* s. 233.

92 Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra halefinin kim olacağıyla alakalı olarak pek çok farklı görüş ileri sürülmüş ve bunun neticesinde Şiî-İmâmîler pek çok gruba ayrılmıştır. Bu grupların sayıları hakkında kesin bir rakam yoktur. Örneğin Sa'd el-Kummî bunların on beş olduğunu söylerken (bk. Kummî, *Makâlât,* s. 102-106), Nevbahtî on dört (*Fıraku'ş-Şi'a*, s. 79-94), Mes'ûdî yirmi (*Murûcu'z-zeheb*, IV, 199) ve Şehristânî on bir (*el-Milel*, I, 173) olarak zikretmiştir.

muhataplarını ikna edebilmek için naklî delillerin yanı sıra aklî deliller kullanmaya sevk etmiştir. Örneğin Nu'mânî, *Kitâbü'l-Gaybe'*sinde sadece naklî delilleri kullanırken Sadûk *Kemâlu'd-Dîn* adlı eserinde naklî delillerden ayrı olarak nispeten kendi yorumunu ve bazı aklî delilleri de kullanmıştır.[93] Bunlara ilaveten gaybetin uzamasıyla birlikte gaib imâmın kısa bir müddet sonra zuhur edeceği şeklindeki ilk dönem ahbarî anlayış etkisini kaybetmeye başlamıştır. Ayrıca uzayan gaybet karşısında halkın ihtiyaçlarının nasıl karşılanması gerektiği hususu da ciddî bir problem teşkil etmiştir. Zira konuyla alakalı rivayetler, Gaib İmâm ortaya çıkıncaya kadar hiç bir şey yapmamayı, oturup Mehdî'nin dönüşünü beklemeyi emrediyordu. Ayrıca teşbih ve tecsim gibi İslâm'ın ruhuna aykırı düşen ifadelerin Şiî kelâmından temizlenmesi de zorunluydu.

Büveyhîlerle birlikte kendini ifade etme fırsatı bulan, aynı zamanda Bağdat'ın kültürel ortamından faydalanan İmâmî âlimler, muhalif fırkaların fikirlerinden de yararlanarak bir sistem dahilinde rasyonel bir anlayış ortaya koymaya başlamışlardır.[94] Müfîd'le başlayan bu yeni dönemde, Mûtezile'nin akılcı yaklaşımının benimsendiği ve İmâmî esasların izahında aklın bir metot olarak kullanıldığı görülür. Müfîd ve öğrencisi Şerif Murtaza, yaşadıkları dönemin sosyal ve kültürel imkanlarını kullanmışlar ve özellikle Mûtezile'nin akılcılığından -akidelerine ters düşmeyecek şekilde- faydalanarak akla dayalı bir Şiî kelâmı tesis etmeye çalışmışlardır. Mûtezile'nin İmâmî akideye tesir ettiği dönem de bu zamana tekabül etmektedir.[95] Burada Büveyhî yönetiminin belirleyici rolünü unutmamak lazımdır. Onlar, hem Şia'ya gönül vermişler, hem de onlara tanıdıkları imkanlarla Şiî düşüncesin gelişmesine imkan tanımışlardır. Şiî düşüncesinin en önemli âlimlerinin onların devrinde yetişmiş olması tesadüfî değildir. Bu itibarla akılcı Şiî düşüncesinin ortaya çıkmasının en büyük sebeplerin-

---

93 Şiî-İmâmiyye fırkasının gaybet inancının aklileşme süreciyle alakalı olarak bk. Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. Der.,* cilt: VIII/ 2, s. 49-68.

94 Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şiî Kelamın Teşekkülü ve Mûtezile", s. 154-5.

95 bk. Jassim Hussain, *The Occultation,* s. 150; Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite İslâm,* Oxford, trs. s. 85.

den birisi, söz konusu dönemin sosyo-kültürel ve siyasî şartları olduğunu söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Şiî ulemâ, özellikle Büveyhîler dönemiyle birlikte Mûtezilî âlimlerden ders almaya ve onların ilim halkalarına katılmaya başlamıştır. Büveyhîlerin, Mûtezile ve Şia'yı kendilerine yakın görmelerinin ve her iki ekole mensup âlimleri istihdam etmelerinin bu yakınlaşmada etkisi olmuştur. Ayrıca sosyo-politik ve doktrinel açıdan Mûtezile ekolünün Sünnî anlayışa muhalif olmasının da bunda etkisi olmuştur. Şüphesiz bu sosyo-politik ve itikâdî arka plan, Şiî-Mûtezilî yakınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus da Müfîd'in Bağdat Mûtezilesiyle olan ilişkisidir. Bu ilişkinin sebeplerine geçmeden önce Bağdat Mûtezilesi hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bağdat, İslâm tarihi boyunca Mûtezile, Selefiyye, Eş'ariyye ve Şia gibi belli başlı kelâm mekteplerinin gelişip yayıldığı kültür merkezlerinden biri olmuştur. Bağdat'ın Abbâsîler'in başşehri olmasından sonra Mûtezile'ye bağlı olarak yetişen Bişr b. Mu'temir'den (ö. 210/825) itibaren bu mezhebin Bağdat ekolü ortaya çıkmıştır.[96] Bişr'den sonra burada yetişen ve büyük çapta onun görüşlerinden etkilenen Ebû Mûsâ el-Murdar, Ahmed b. Ebû Duâd, Sümâme b. Eşres, Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir, İskâfî, Hayyât ve Ka'bî gibi âlimlerin dahil olduğu bu gruba Bağdat Mûtezilesi adı verilerek mezhebin asıl kurucuları olan diğer âlimlere de Basra Mûtezilesi denilmiştir.[97] Felsefî eserlerin Bağdat'ta tercüme edilmesinin bir sonucu olarak Bağdat ekolünün Basra ekolüne nispetle felsefe kültüründen daha çok etkilendiği kabul edilmiştir. Diğer taraftan Basra Mûtezilesi sadece teori ile meşgul olurken Bağdat Mûtezilesi devlet kademelerinde görev alarak teoriyi pratiğe uygulama imkanına sahip olmuş-

---

[96] Bağdat'ta doğduğu kabul edilen Bişr'in, gençlik yıllarında Basra'ya gidip Vâsıl b. Atâ'nın arkadaşlarından Bişr b. Saîd, Ebû Osman ez-Za'ferânî ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî'den Mûtezile mezhebinin esaslarını öğrenmiş, daha sonra Bağdat'a dönerek Mûtezile'nin Bağdat ekolünü kurmuştur. Hakkında geniş bilgi için bk. Cihad Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *DİA,* VI, 223-224.

[97] bk. Abdülkerim Özaydın, "Bağdat", *DİA,* IV, 438-439; Cihad Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *DİA,* VI, 223-224.

tur. Nitekim Abbâsîlerin desteğiyle Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü zorla diğer ulemâya kabul ettirmeye çalışmaları, teorinin pratiğe uygulanmasının bir örneğini teşkil eder.[98] Kaynaklarda Halife Harunürreşîd döneminden itibaren ilim meclislerinde Mûtezilî âlimlerle Şiî âlimlerin birlikte bulunduğu ve karşılıklı fikir teatisinde bulundukları bildirilmektedir.[99]

Müfîd, niçin Mûtezile'nin Basra ekolünü değil de Bağdat ekolüne mensup âlimleri tercih etmiştir? şeklindeki bir soruya pek çok açıdan cevap verilebilir. Öncelikle bu tercihin Müfîd'in Bağdat'ta ikamet etmesiyle bir ilişkisinin olmadığını belirtmek gerekir. Zira Mûtezile'nin Basra ve Bağdat şeklinde iki ekole ayrılmasının mekanla bir ilişkisi yoktur, bu tamamen düşünsel bir ayrılıktır. Öncelikle Bağdat ekolünün kurucusu sayılan Bişr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825) bir Ali taraftarı olduğu dikkate alınmalıdır. Nitekim o, Hakem Olayı'nda Hz. Ali'nin haklı olduğunu savunduğu için Şiîlikle suçlanarak Mûtezile'ye karşı olan zamanın halifesi tarafından hapsedilmiştir.[100] Ayrıca Müfîd'in çağdaşı olan Kâdî Abdülcebbâr döneminde Basra Mûtezilesinin Sünnî anlayışa meyletmesinin de önemli olduğu düşünülebilir. Bize göre Müfîd'in Bağdat Mûtezilesini kendisine yakın görmesinin asıl sebebi; Basra Mûtezilesinin görüşlerine oranla Bağdat Mûtezilesinin görüşlerinin İmâmlardan nakledilen görüşlerle daha uyumlu olmasıdır. Nitekim Müfîd, Bağdat Mûtezilesinin görüşlerinin İmâmlardan nakledilen görüşlerle uyumlu olduğunu izah etmek üzere "*er-Risâletü'l-Mukni'a fî vifâki'l-Bağdâdiyyîn mine'l-Mu'tezile limâ ruviye 'ani'l-eimme*"[101] adıyla bir risale kaleme almıştır. Eserin adından da anlaşılacağı üzere Müfîd, Bağdat Mûtezilesinin imâmlardan nakle-

---

98 Mûtezile'nin etkisinde kalan Abbâsî halifelerinden Harûnürreşîd, Emîn ve özellikle Me'mûn dönemlerinde Kur'an'ın mahluk olduğu hususu resmî bir görüş haline getirilmek istenmiştir. Halife Me'mûn, 212/827 yılında Kur'an'ın mahluk olduğuna inandığını açıkladıktan sonra Ahmed b. Ebû Duâd'ın teşvikiyle Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e bir yazı göndererek âlimleri bu konuda sorguya çekmesini, Kur'an'ın mahluk olduğuna inanmayanların hukûkî ehliyetlerini iptal etmesini istemiştir. (Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA,* XV, 372)

99 Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb,* III, 379-384; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,* s. 199.

100 Albert N. Nader, "Bishr al-Mu'tamir", *EI2,* I, 1243-1244; A.S. Tiritton, *İslâm Kelamı (*trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 97-10; Yusuf Şevki Yavuz, "Bişr b. Mu'temir", *DİA,* VI, 224.

101 Bu risale için bk. Necâşî, *Ricâl*, s. 329.

dilen haberlerle uyum içinde olduklarını belirtmektedir. Burada Müfîd'i etkileyen asıl unsurun Bağdat ekolünün genel olarak Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olduğunu kabul etmeleri, bir diğer ifadeyle imâmet görüşleri olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Basra Mûtezilesi, Şia'nın imâmet fikrini tenkit edip reddetmiştir. Basra Mûtezilesi, Abbâsîlerin "Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi Abbâs b. Abdülmuttalib'tir" şeklindeki propagandalarını benimseyerek bu efdaliyetin devir yoluyla Abbâsî halifelerine geçtiğini, böylece Abbâs oğullarının imâmetinin efdal olduğunu kabul etmişlerdir. Bu ise Şia'nın efdaliyet anlayışından farklı bir mecraya kayma anlamına gelmektedir.[102] Halbuki Bağdat Mûtezilesi Şiî fikirlere sempatiyle yaklaşmış, en azından Hz. Ali'yi ashabın en faziletlisi olarak kabul etmiştir.[103] Aslında Bağdat Mûtezilesinin bu görüşü, Şia'nın imâmet anlayışıyla tam olarak örtüşmüyorsa da Hz. Ali'nin haklılığını kabul etmeleri itibarıyla önemlidir. Nitekim Şiî kaynaklarda, Müfîd'in Bağdat ekolünü tercih etmesinin sebebi olarak Bağdat ekolünün temel görüşlerinin genellikle Şiî-İmâmî esaslara uyumlu olmasına bağlamaktadırlar.[104] Diğer taraftan Müfîd'in Bağdat ekolünü tercih etmesinde Mûtezilî hocalarının bir rolünün olduğu da söylenebilir.[105]

3. Müfîd'in Mûtezile'den Etkilendiği Hususlar

Genel olarak İslâm düşünürleri Şia'nın Mûtezile'den etkilendiğini kabul ederler. Yukarıda da ifade edildiği üzere Hayyat ve Eş'arî kendi dönemlerinde itizalî fikirlerden etkilenen küçük bir Şiî grubunun varlığını haber vermişlerdir. Şiî olmayan düşünürlerin hemen hepsi Şiî kelâm anlayışının teşekkülünde Mûtezilî fikirlerin önemli katkılarının olduğunu belirtirler. Günümüz oryantalistleri de bu görüşü paylaşmaktadır.[106]

---

102 İlk dönem Mûtezilî kelâmında efdaliyet anlayışıyla alakalı olarak geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, *Mûtezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci,* Ankara 2003, s. 52-53; Mehmet Ali Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi ve Hâşimoğulları,* İstanbul 1999, s. 37.

103 Caferî, *el-Kelam 'inde'l-İmâmiyye,* s. 242-43.

104 Fazlullah ez-Zencânî, *Ta'likât,* s. 160, md. 27. Ayrıca bk. Caferî, *a.g.e.,* s. 242-43.

105 Konuyla alakalı olarak Müfîd'in hocaları bölümünü bakınız.

106 Madelung, "İmâmism and Mu'tezilite Theology", s. 13-30.

Aslında bu görüş, sonraki döneme ait bir fikir değildir. Müfîd'in yaşadığı dönemde bile Şiî olmayan âlimlerce dile getirilmiştir. Nitekim Sağan'dan Mûtezilî ve Hanefî bir fakih, Müfîd'e atıfta bulunarak "Bağdat'ta Mûtezile'den görüşlerini ödünç alan bir Şeyh şöyle demiştir..." diyerek ondan bahsetmiştir.[107] İbn Teymiyye de, Müfîd'in, insan hürriyeti ve Allah'ın adaletiyle alakalı görüşlerini Mûtezile'den aldığını, erken dönem Şiî kelâmcılarında böylesi tartışmaların olmadığını ileri sürmüştür.[108] Yine Müfîd konusunda önemli bir çalışma yapan Mcdermott, onu Bağdat Mûtezilesinin bir temsilcisi olarak göstermiştir.[109] Şu halde Şiî olmayan İslâm âlimleri ve oryantalistler, Şia'nın Mûtezile'den etkilendiğini ve bazı görüşleri onlardan aldığını iddia etmektedirler.

Müfîd'i, kendisinden önceki Şiî ulemâdan ayıran temel özelliklerinden biri hiç şüphesiz onun rasyonel bir metot takip etmesidir. Hicrî dördüncü asır, hadis ilminin zirveye ulaştığı bir asırdır. Ehl-i hadis, hadislerin zahirini almaya, senet ve nakline büyük ehemmiyet vermiş; hadislerin içeriğine, bu rivayetin neye delâlet ettiğine ve metin değerlendirmesine yeterince ilgi göstermemiştir. Her ne kadar hadisleri toplamak ve bunları olduğu gibi nakletmek önemli bir hizmet ise de bu durum, ilmin kemale erişmesi, problemlerin çözüme kavuşması için yeterli değildir.

Müfîd, Şiî kelâmını Mûtezilî istikamette geliştiren ve Şiî kelâmına aklı getiren bir İmâmî kelâmcıdır.[110] O, genel anlamda bir hadisçi gibi eğitim almış olmasına rağmen Mûtezile'nin özellikle Bağdat ekolünün yoğun tesirinde kalmıştır. Bu durum onun eserlerine yansımıştır. İlk dönemlerde kaleme aldığı eserlerde ahbarî anlayışının daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki ömrünün sonlarına doğru telif ettiği eserlerde daha akılcı bir tutum sergilemiştir. Mesela onun, *Evâilü'l-makâlât, Tashîhu'l-İ'tikâd,*

---

107 Ali Khamenei, *a.g.m.,* s. 38.

108 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* Kahire 1321, I, 31; krş. Mcdermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid,* Beyrut 1978, s. 2. Ancak burada İbn Teymiyye, Nevbahtîleri unutmuş olmalıdır. Zira bu nevi düşünceler sistematik bir şekilde olmasa da ilk defa Nevbahtîler tarafından dile getirilmiştir.

109 Ali Khamenei, *a.g.m.,* s. 38.

110 Müfîd, *el-Cemel,* naşirin mukaddimesi, s. 14-15.

el-Fusûlü'l-'aşere fi'l-gaybe gibi eserlerinde Mûtezile'nin etkisinin çok daha belirgin olduğu görülür. Bize göre Müfîd, -imâmet ve bununla doğrudan alakalı meseleler ayrı değerlendirilmek şartıyla- pek çok konuda Mûtezile'nin görüşlerinden faydalanmıştır. Bunları şöylece özetlememiz mümkündür:

Usûlî anlayışın Ahbarî anlayıştan farklılığını açık bir şekilde ortaya koyabilmek için Şeyh Sadûk'un *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*'si ile Müfîd'in *Tashîhu'l-İ'tikâd*'ını mukayese etmenin yeterli derecede bir fikir vereceği kanaatindeyiz.[111] Şeyh Sadûk, fıkhî ve kelâmî meselelerin izahında ahbarı yeterli görürken, Müfîd Şia fıkhına ve kelâmına aklı sokmuş ve rasyonel bir metot takip etmiştir. Bir meselenin hem akıl ve hem de haberle çözülebilir olduğunda, aklı tercih edip haberi ancak onu destekleyici olarak nakletmiş; aklın vahye ihtiyacını kabul etmekle birlikte akıldan mahrum bir imanın sağlam olmadığını açıkça savunmuştur.[112]

Müfîd, kendi rasyonel sistemine ters düşen haberleri eleştirmekten geri durmamıştır. Böylesi rivayetlerin sahih olmadığını, bunlara güvenilemeyeceği, hepsinden de önemlisi genel anlamda haber-i vahid ile amel edilemeyeceğini savunmuştur. Nitekim o, *haber-i vahid* konusunda ahbarî anlayışı eleştirmiş, bu nevi haberlere dayanarak itikâdî konuların belirlenmesinin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir.[113] Müfîd, ahbarî anlayışın yetersizliğiyle alakalı olarak şunları ifade etmiştir: "Ashabu'l-hadis, zayıf ve sağlam haberleri nakleder. Nakil konusunda malumla yetinmezler. Onlar, akıl yürüten (*Ashab-ı nazar*) ve araştırıp inceleyen kimseler değillerdir. Rivayet ettikleri şeyler hakkında fikir yürütmezler ve tercihte bulunmazlar. Onların haberleri karışıktır, bu haberlerin sahih ile sakat olanını ayırt etmek ancak usûl konusundaki nazar ve menkulün sıhhatiyle alakalı bilgiye ulaştıran nazara itimat ile mümkün olur."[114] Böylece o, aklın dahil edilmediği ahbar merkezli bir din anlayışının pek çok açıdan problemler

---

111 Caferî, *el-Kelam 'inde'l-İmâmiyye,* s. 164-165.

112 Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât,* s. 44-45, md. 7.

113 Müfîd, *el-Mesâilü's-Sereviyye,* s. 72-73; Müfîd, *Ademu sehvi'n-Nebî,* s. 20-21; Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât,* s. 122, md. 130; ayrıca bk. Madelung, "Mufîd", *EI2,* VII, 313.

114 Müfîd, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, s. 73.

taşıdığını ileri sürmüştür. Bunu yaparken onun Mûtezile'nin akılcılığından etkilendiğini söylemeye gerek yoktur. Bu itibarla Müfîd'i kendisinden önceki âlimlerden farklı kılan asıl özelliği, Mûtezile'den aldığı metodudur, söylenebilir.

Müfîd'in Mûtezile kelâm anlayışından etkilendiğini gösteren en önemli hususlardan biri onun *adalet, aslah, lütuf, hüsun-kubuh* gibi itizale ait unsurları kabul etmesi ve kendi sisteminde kullanmasıdır. Allah'ın bilinmesi hususunda kendisinden önceki gelenekçilerden tamamen farklı düşünen Müfîd'e göre akıl, vahyin yardımıyla Allah'ın adil olduğu sonucuna ulaşabilir. Ona göre Allah, mahlukatına yönelik olarak aslah esasına göre hareket etmektedir.[115] Örneğin o, öldürme ve diriltmenin tamamen Allah'a ait fiiller olduğunu belirttikten sonra –Allah'ın iyi ve güzel olanı yaratmak durumunda olması gereğince- ölümü ve hayatı *aslah* esasıyla açıklamıştır. Buna göre Allah'ın bir kimsenin canını alması, onun için ölümün güzel olması sebebiyledir. Yine bir kimseyi hayatta bırakması da onun diri olmasının ölümünden daha iyi olması sebebiyledir.[116] Ayrıca o, imâmet gibi en temel meseleleri izah ederken Mûtezile'nin *lütuf* prensibini kullanmıştır. Örneğin o, imâmet anlayışını iki esasa dayandırmıştır. Bunların ilki, Allah'ın adâlet ve lütuf sıfatlarıdır. Buna göre Allah, insanlara peygamberler göndererek nasıl onlara lütufta bulunmuşsa aynı şekilde peygamberden sonra onun halefi olmak üzere imâmlar tayin etmesi de bu lütfünün bir gereğidir. İkincisi ise, insanların maslahatına uygun olduğu için Allah'ın onlara elçiler göndermesi vacip olduğu gibi, peygamberlerin de kendi haleflerini/ vasîlerini Allah'ın irâde ve tercihiyle atamaları da bu maslahatın bir gereğidir.

Müfîd, tevhîd ve Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerinde de Mûtezile'nin yolunu takip etmiştir.[117] Allah'ın irade sıfatının zâtî değil, fiilî bir sıfat olduğunu ve böylece Allah'ın iradesinin bizzat fiilleri olduğunu kabul etmiştir.[118] Müfîd, Allah'ın sıfatları konusunda, ilk dönem Şiî kelâm-

115 Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât,* s. 57, md. 26; s. 59, md. 28.

116 Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, s. 95.

117 Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât,* s. 53-57, md. 19-23.

118 Müfîd, *a.g.e.,* s. 53, md. 19.

cılara atfedilen tecsim ve teşbih görüşlerinin onlara ait olduğunu kabul etmemekle birlikte; bu nevi antropomorfist düşüncelere şiddetle karşı çıkmış; bunları dile getirenleri bir takım sahih olmayan haberlerle amel eden cahiller olarak nitelendirmiştir. Burada o, Mûtezile'nin rasyonelliğinin yanı sıra selefleri Nevbahtîlerin yolunu da takip etmiştir. Şiî hadis kaynaklarında insan biçimli tanrı anlayışını çağrıştıran pek çok rivayet bulunmasına rağmen o, teşbih ve tecsim fikirlerine şiddetle karşı çıkmıştır. Bu bağlamda rüyetin imkansız olduğunu da ileri sürmüştür. Ona göre Allah'ın gözle görülemeyeceği hususunda Şiî mütekellim ve fakihler icma etmiştir. Müfîd, rüyetin imkanı için mekan, yön, ışık, şekil ve boyut gibi bir takım özelliklerin bulunması gerektiğini, bunların Allah'ın zatı için söz konusu olamayacağını, dolayısıyla rüyetin mümkün olmadığını belirtmiştir.[119] Burada Müfîd, ortaya koyduğu yaklaşım ve argümanlarla Mûtezilî anlayışı açıkça yansıtmaktadır.

Müfîd, kulların fiillerinin gayr-ı mahluk olduğunu kabul etmiş ve hocası Sadûk'un "mahluktur" şeklindeki görüşünü tashih etmiştir. Ona göre Allah'ın bir şeyi bilmesi ile onu yaratması farklı şeylerdir. Bilmek yaratmak anlamına gelmez. Müfîd, kulların fiillerinin mahluk olduğu şeklindeki imâmlara atfedilen haberlerin sahih olmadığını belirtme ihtiyacını da hissetmiştir.[120]

Allah'ın irade ve meşieti konusuna gelince, bu noktada Sadûk'un ortaya koyduğu anlayış, Sünnî anlayışın bir tekrarı gibidir. Halbuki Müfîd, Allah'ın sadece güzel olan şeyleri murat ettiğini, kabih ve çirkin şeyleri dilemediğini, böylesi şeylerden O'nun münezzeh olduğunu belirtmiştir.[121] Ayrıca o, hüsün-kubuh konusunda Mûtezile'yi takip etmiş ve şerrin Allah tarafından yaratılmadığını açıklamıştır.[122]

İmâmet meselesiyle alakalı olarak Mûtezile'den tamamen farklı düşünmesine rağmen, onların akılcılığından etkilenmek suretiyle gelenekçi hadisçilerin benimsediği imâmların vasıflarıyla alakalı bazı görüşlerini

---

119 bk. Müfîd, *el-Hikâyât*, s. 86-87; Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât,* s. 57, md. 25.

120 Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, s. 42-44.

121 Müfîd, *a.g.e.,* s. 48-51.

122 Müfîd, *a.g.e.*, s. 42-45.

de eleştirmekten geri durmamıştır. Bu bağlamda imâmların fizikî olarak diğer insanlardan bir farklarının bulunmadığını; onlar gibi elem, lezzet vb. muhatap olduklarını, gıdalar ile beslendiklerini ve zamanın geçmesiyle ihtiyarladıklarını belirtmiştir.[123] Böylece o, imâmların vasıfları hususunda aşırılığa giden gulatı ve bazı ahbarîleri eleştirmiştir.

Ayrıca imâmların bilgisi (*ilmu'l-imâm*) meselesiyle alakalı olarak da, gelenekçilerden farklı bir söylem ileri sürmüştür. O, imâmın bilgisinin sınırlı olduğu görüşünü savunmuştur. İmâmların ilim sıfatının varlığını kabul etmekle beraber "İmâmın gaybı bilemeyeceğini, gaybı bilmenin yalnız Allah'ın zatına ait bir sıfât olduğunu" savunan Müfîd, onların ilim sıfatını muayyen bir zamanda "ahkâm-ı şer'iyyeye vukûfiyetle" sınırlamıştır. Böylece o, imâmların bilgisinin her şeye şamil olmasının akıl ve mantık açısından doğru olmadığını belirtmiş, konuyla alakalı ahbarı tereddütle karşılamıştır.[124] Diğer taraftan Müfîd, imâmların bütün sanat ve lisanlara vakıf olmasıyla alakalı iddiaları da eleştirmiştir.[125] Müfîd, ilmu'l-imâm konusunda Nevbahtîlerin farklı düşündüğüne değinerek; onların kendi bakışlarını imâmlar için aklen zarurî ve lazım saydıklarını ve bu meselede aşırı Şiî fırkalar ile aynı görüşü paylaştıklarını belirtmiştir.[126] Sonuç olarak Müfîd, imâmların bilgisinin her şeyi kuşatmadığını, onların ilim sıfatının dinin ahkamını bilmekle sınırlı olduğunu ileri sürmüş ve bu görüşüyle İmâmî gelenekte yeni bir anlayışı dile getirmiştir.

Müfîd, ecel konusunda da öncekilere nispetle farklı bir anlayışa sahiptir. O, iki türlü ecelin olduğunu kabul ederek ecel konusunda da Mûtezilî anlayışı benimsemiştir.[127] Keza Müfîd, ruh ve insanın mahiyeti konularında Nevbahtîler ve Mûtezile'den Ma'mer'i takip ettiğini belirtmiş; bu konuda Cübbâîleri ve İbn İhşîd'i eleştirmiş ve görüşlerine katılmadığını bildirmiştir.[128] O, ruhların cesetlerden iki bin yıl önce yaratıldığıyla alakalı

---

123 Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât,* s. 72, md.49.

124 McDermott, *a.g.e.,* s. 110.

125 Şeyh Müfîd, *a.g.e.,*s. 67, md.40.

126 Şeyh Müfîd, *a.g.e.,*s. 67, md.40.

127 Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd,* s. 66.

128 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye,*s. 57-61.

pek çok haber olmasına rağmen ruhların cesetlerden önce yaratılmadığını, aksine önce cesetlerin sonra da ruhlarının yaratıldığını ileri sürmüştür. Bunun aksini ifade eden rivayetlerin haber-i vahid olduğunu, dolayısıyla bunlarla amel edilemeyeceğini izah etmiştir.[129]

Müfîd, ahiret ahvaline dair bazı hususları zahir anlamıyla değil, mecaz olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Mesela o, Kıyamet günü azaların konuşması ve şahitlik etmesini mecazî anlamda kabul etmiştir. Bu görüşün Mûtezile'nin Bağdat ekolünden Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin ve Ehl-i Adl'den bir grubun görüşü olduğunu bildirmiştir.[130] Yine Ehl-i Hadis'in Kalem, Levh ve benzeri durumların maddî şeyler olduğunu iddia ettiklerini belirttikten sonra onların bu tavrının yanlış olduğunu açıklamıştır.[131] Keza emanetin yere ve göğe arz edilmesiyle alakalı olarak Müfîd, bunun hakikî ve sarih bir teklifle vuku bulmuş bir arz olmayıp mecazî bir anlatım olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre böyle bir mecazî teklifin amacı, emanetin önemini ve sorumluluğun kıymetini açıklamaktır.[132]

Bunlardan ayrı olarak Müfîd'in, *latîf-i kelâm* denilen ve haklarında açık bir nass bulunmayan hususlarda da Mûtezile'nin etkisinde kalmıştır. Bu bağlamda o, havâs-ı selîme, cevher, araz, bekâ-fenâ, sukûn, hareket, mekan, boşluk, zaman, varlıkların tabiatları (tiba'), tevlîd-tevellüd gibi konular hakkındaki görüşlerinde de Bağdat Mûtezilesinin, özellikle Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin tesirinde kalmıştır.[133]

4- Müfîd'in Şia-Mûtezile Ayrımına Dikkat Çekmesi

İlk dönemden itibaren Şiî âlimler, kendi mezheplerinin Mûtezile'den etkilendiğini kabul etmemişlerdir. Aksine onlar, kelâm ilminin Şia ile birlikte başladığını ve Mûtezile'nin bu metodu Şia'dan aldığını savunmuşlardır. Bunlara göre İmâmiyye ekolü, imâmet fikri çevresinde geliştiği için diğer İslâmî fırkalardan önce teşekkül etmiştir. Çünkü imâmet meselesi

129 Müfîd, *a.g.e.*, s.53, 59.

130 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 125, md. 135.

131 Müfîd, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, s.101-102..

132 Müfîd, *a.g.e.*, s.88-89.

133 bk. Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* tür.yer.

Müslümanlar arasındaki ilk ihtilaf konusudur. Tabiî olarak bu ihtilaf, gruplaşmalara sebebiyet vermiş gruplaşmalar da tartışmaları beraberinde getirmiştir. İmâmetin ilâhî kaynaklı olmadığını kabul edenlerin hakim ve üstün grup, karşı koyanların da muhalif grup olduğu dikkate alınırsa buradaki muarazanın silahlı bir karşılaşma olmayıp kelâm, cedel ve hüccet ikame etme şeklinde bir mücadele olduğu anlaşılır. Bu itibarla onlar, kelâm ilminin diğer fırkalardan önce İmâmiyye tarafından kullanıldığını ileri sürmüşlerdir.[134] Diğer taraftan onlara göre, İmâmiyye'nin inanç esasları imâmlardan gelen hadisler ışığında incelenirse bu inanç esaslarının söz konusu hadislerden kaynaklandığı anlaşılır. Ahbarî anlayışa mensup âlimlerin eserlerinde, örneğin Şeyh Sadûk'un *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye'*sinde bunu görmek mümkündür. Aslında Şiî âlimlere göre burada sorulması gereken soru; İmâmiyye dışındaki ekoller kendi inanç ve temel esaslarının ne kadarını imâmlardan almışlardır? şeklinde olmalıdır. Nitekim Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî, Kâdî Abdülcebbâr, İbnü'l-Murtaza gibi bazı âlimler, Mûtezile mezhebinin adalet ve tevhîd prensiplerini Hz. Ali'ye dayandırmaktadırlar.[135] Bu itibarla Şiî âlimlere göre, Mûtezile kelâmcıları da dahil olmak üzere sonraki mütekellimlerin yaptıkları iş, çerçevesi imâmlar tarafından çizilen bu ilmi geliştirmekten ibarettir.

Müfîd, Şiî-İmâmî kelâm anlayışının Mûtezile'den alındığı görüşünü kabul etmemiştir. Mûtezile'den en fazla etkilenmiş bir İmâmî âlim olmasına rağmen o, hiçbir Şiî fakih ve mütekellimin Mûtezile'den etkilenmesinin söz konusu olmadığını savunmuş, böyle bir görüşü dile getirenleri de eleştirmiştir.[136] Nitekim o, İmâmiyye'den Ehl-i hadis ekolüne mensup bazı âlimlerin "Biz teşbihi reddetmeyi Mûtezile'den aldık" şeklindeki görüşlerini isabetli bulmamıştır. Ona göre önceki İmâmî kelâmcılardan hiç biri gerçek anlamda teşbihi kabul etmiş değillerdi.[137] Nitekim Hişâm

---

134 Müfîd, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, s. 118; a.mlf., *Cemel,* s. 54; krş. Caferî, *el-Kelam inde'l-İmâmiyye,* s.152-153.

135 Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu'ş-Şi'a ve usûlühâ,* Beyrut 1981, s. 27; Caferi, *a.g.e.,* s. 170-171; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-itizâl ve zikrü'l-Mûtezile,* s. 146-147, 150, 163, 214-215; İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-emel,* s. 26-27, 125-126; Zehebî, *Siyerü a'lami'n-nübelâ*, 13/ 149.

136 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sağaniyye*, s. 7-8.

137 Müfîd, *el-Hikâyât*, s. 77.

b. Hakem ve ashabı, "Allah, diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir" şeklindeki görüşü sebebiyle Cafer Sadık'ın ashabına muhalefet etmişti. Ancak Müfîd, Hişam'ın bu görüşünden Cafer Sadık'ın uyarısı üzerine döndüğünü ileri sürmüştür.[138] Dolayısıyla Hişâm'ın şahsında ilk dönem Şiî kelâmcılara atfedilen teşbih görüşlerinin bir geçerliliği yoktur. Kaldı ki Müfîd, teşbihin reddedilmesinin de imâmlara ait olduğu kanaatindedir.[139] Bu bilgilerin akabinde Müfîd, Hişam'ın teşbih anlayışını reddeden Cafer Sadık'ın görüşünü naklederek "Nasıl oluyor da biz bu görüşü Mûtezile'den almış oluyoruz" diyerek kelâm anlayışının Şiî-İmâmî kökenden geldiğine dikkat çekmiştir.[140]

Diğer taraftan Müfîd, ilk dönem Şiî-İmâmî kelâmcıların cebr ve rüyet görüşlerini kabul ettikleri şeklindeki iddiaları da reddetmiştir. Nitekim o, "Bizim ashabımızdan, -ahbarın tevil edilmesini bilemeyen halk mensupları veya fakihlerden küçük bir topluluk hariç- hiç kimse cebir görüşünü kabul etmemiştir. Allah'ın adalet sahibi olduğu ve rüyetin nefyedilmesi konusunda Muhammed soyundan gelen rivayetler sayılamayacak kadar çoktur..."[141] dedikten sonra bu konuda bazı rivayetler nakletmiştir. Yine Allah'ın gözle görülmesinin imkansız olması ve kulların fiillerinin kendilerine ait olması gibi hususlarda da imâmlardan gelen bazı haberler naklederek bu görüşlerin dayanağının imâmlar olduğunu belirtmiştir.[142]

Aslında Müfîd'in bu tutumu anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir tavırdır. Zira Şia kendi varlığını devam ettirebilmek için Mûtezile'den farklı olduğunu, mezhebin temel esaslarının bizzat imâmlardan gelen ahbar ile şekillendiğini iddia etmek durumundadır. Aksi takdirde özgün olmaktan yoksun kalacaktır. Bu tehlikeyi çok iyi kavrayan Müfîd, Şia-Mûtezile izdivacının olduğu bir dönemde Şiî-İmâmiyye'nin Mûtezile'den farklı olduğunu iddia etmiş ve bunu izaha çalışmıştır.[143] Ortaya koyduğu eser-

---

138 Müfîd, *a.g.e.*, s. 80-81.
139 Müfîd, *a.g.e.*, s. 79-80.
140 Müfîd, *a.g.e.*, s. 81.
141 Müfîd, *a.g.e.*, s. 83-85.
142 Müfîd, *a.g.e.*, s. 85-88.
143 Madelung, "Imamism adn Mu'tazilite Theology", s. 24.

ler ve kaleme aldığı reddiyelerle Mûtezile'ye karşı mücadele etmiş ve bir bakıma onların metoduyla yine onlara karşı koymuştur. Bu itibarla İmâmiyye varlığını devam ettirme hususunda Müfîd'e çok şey borçludur, denilebilir.

Müfîd, itizal görüşlerinden aşırı derecede etkilenmiş olmasına rağmen eserlerinde, Mûtezile'den etkilenmediğini ısrarla açıklamıştır.[144] O, Şia Mûtezile ayrımına aşırı ehemmiyet vermiş, bu ikisinin tamamen farklı ekoller olduklarını izaha çalışmıştır. Nitekim o, *el-Hikâyât fî muhâlefâti'l-Mu'tezile ve beyne'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye*[145] adıyla bir eser kaleme almış ve burada Şia ile Mûtezile'nin ihtilaf ettiği bazı hususları ele almış ve farklılıkları ortaya koymuştur. Müfîd, *Hikâyât* adlı eserlerinin yanı sıra diğer eserlerinde de bu hususa ağırlık vermiş ve İmâmiyye'nin kelâm anlayışının bizzat imâmlara dayandığını, kimseden ödünç fikir almadıklarını ispat etmeye çalışmıştır. Müfîd, kendi sisteminin temeline imâmet anlayışını yerleştirmiştir. O, İslâm düşüncesinde zuhur eden bütün problemlerin imâmet anlayışından kaynaklandığı kanaatindedir. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların çoğunluğu doğrudan Ali'ye tabi olsalardı bu tür ihtilaflar zuhur etmeyecekti.[146] Buradan hareketle Müfîd, Hz. Ali'nin imâmetini -bi-lâ fasıla- kabul eden kimselerin bu görüşlerini izah ve ispat etmek üzere kelâm, cedel ve münazara üsluplarını kullandıklarını, bu itibarla kelâm ilmini ilk tesis edenlerin kendileri olduğunu ileri sürmüştür.

Büveyhîler dönemiyle birlikte, özellikle Müfîd ve Murtaza'nın girişimleriyle, Şia Mûtezile yakınlaşması, bir bakıma izdivacı gerçekleşmesine rağmen Müfîd, Mûtezile ile Şiî-İmâmiyye arasında önemli bir farklılık olduğunu, aralarında kalın çizgiler bulunduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda o, Şia ile Mûtezile farklılığını önce terminolojiden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim o, Şia kavramını; "Hz. Ali'nin imâmetine inanan ve onu dost kabul ederek tabi olan kimseler için kul-

144 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sağaniyye*, s. 7-8.

145 Bu eser, *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (nşr. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî, Beyrut 1414/ 1993, cilt 10) neşredilmiştir.

146 Müfîd, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, s. 118; Müfîd, *Cemel*, s. 54.

lanılır. Bunlar, Ali'den önce hilafet makamını ele geçiren kimselerin imâmetini kabul etmezler..." şeklinde tanımlamıştır.[147] Ayrıca o, "İmâmiyye, imâmet, ismet ve nassın gerekliliğini kabul edenlerdir. Bu isim, İmâmiyye'nin aslında bulunmaktadır. Her kim bu hususları kendi bünyesinde toplarsa -her ne kadar hak veya batıl olsun mezhepte bu itikada bir şeyler eklemiş olsa da- o kişi İmâmi'dir..."[148] diyerek bir kimsenin Şiî-İmâmî olmasının en temel şartının imâmet olduğuna vurgu yapmıştır. Müfîd, Şia'nın en belirgin özelliğinin Hz. Ali'nin imâmetini fasılasız bir şekilde kabul etmek olduğunu belirttikten sonra, Mûtezile'nin en belirgin özelliğinin "*el-menzile beyne'l-menzileteyn*" inancı olduğunu açıklamıştır. "Bir kimse *el-menzile* inancını kabul ederse o, hakiki bir Mûtezilîdir. Her ne kadar diğer bazı konularda Mûtezile'nin cumhurundan ayrılmış bile olsa böylesi bir kimse itizal ismine layıktır." Aynı şekilde o, Hz. Ali'nin imâmetini kabul eden bir kimsenin, "Şia" ismini hakkettiğini belirtmiştir. Ona göre her ne kadar böyle bir kimse, Şia'nın ekseriyetinin kabul etmediği bir inancı teşeyyu anlayışına eklemiş bile olsa yine de o Şiîdir. Müfîd, Dırar b. Amr[149] (ö. 200/815) ile Hişâm b. Hakem'i (ö. 179/795) burada örnek olarak zikretmiştir. Nitekim Dırar, mahluk ve mahiyet görüşleriyle Mûtezile'nin çoğunluğuna muhalefet etmiştir. Aynı şekilde Hişâm, Allah'ın isim ve sıfatları konusunda Şia'nın genel görüşüne muhalefet etmiştir. Ancak yine de o bir Şiîdir.[150] Böylece Müfîd, Şia ile Mûtezile arasındaki farklılığı mezhebin temel noktasına dayandırmış; bir kimsenin Şiî veya Mûtezilî oluşunun imâmet veya "el-menzile" anlayışıyla alakalı olduğunu belirtmiştir. Diğer görüşlerin belirleyici olmadığına dikkat çeken Müfîd, bir kimsenin Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmekle birlikte "el-menzile" görüşü dışında bütün Mûtezilî görüşleri kabul etse de böylesi bir kimsenin yine de Şiî diye isimlendirileceğini açıklamıştır.

---

147 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 34-35.

148 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 296-7, c.2.; a.mlf., *Evâilü'l-makâlât*, s. 38-39.

149 Dırâr b. Amr, Basra Mûtezilesinin ilk âlimlerinden biridir. Hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", *DİA,* IX, 274-275.

150 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 38.

5- Mûtezile'den Ayrıldığı Hususlar ve Onlara Yöneltti̇ği Eleştiriler

Müfîd, kendi mezhebî anlayışına ters düşen hususlarda Mûtezile'yi eleştirmekten geri durmamıştır. Kendi Mûtezilî hocaları da dahil olmak üzere pek çok Mûtezilî âlimi özellikle imâmet görüşleri sebebiyle tenkit etmiş ve onlara yönelik reddiye yazmıştır.[151] Burada Müfîd'in Mûtezile'ye yönelttiği bazı itirazları genel olarak ifade etmekte fayda görüyoruz:

Müfîd, dinin temel meselelerinin sadece akılla bilinebileceği şeklindeki Mûtezilî anlayışı kabul etmemiş; dinî bilginin elde edilebilmesi için sem'in yani vahyin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre aklın mutlaka sem'e ihtiyacı vardır. Basra ekolüne göre vahiy olmaksızın sadece akılla teklifin gerçekleşmesi mümkün iken Müfîd'e göre vahiy tarafından desteklenmeyen aklın ne marifetullaha ne de teklife ait her hangi bir bilgiye ulaşması söz konusu değildir.[152]

Müfîd'in Mûtezile'ye yönelttiği eleştirilerden biri de onların nübüvvet görüşleriyle alakalıdır. Mûtezile, peygamberlerin günah işleyebileceğini, unutkanlıkla hata edebileceklerini, görüşlerinde yanılabileceklerini kabul etmiştir. Müfîd, böylesi bir nübüvvet anlayışının kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Zira onun asıl amacı imâmet anlayışını sağlam bir zemine oturtmaktır. Şayet peygamberlerin yanılmaları ve hata edebilmeleri imkan dahilinde ise bu durumda imâmların da yanılmaları, hata etmeleri veya günah işlemeleri söz konusu olur ki bu da Şiî-imâmi imâmet anlayışını zedeleyebilir. Bu itibarla Müfîd'in, böylesi bir nübüvvet anlayışına karşı çıktığı anlaşılmaktadır.[153]

Müfîd, Mûtezile'yi asıl imâmetle alakalı görüşleri sebebiyle eleştirmiştir. Müfîd, Mûtezile'nin imamet anlayışını "Peygamber'e halef olan imâmın; zındık ya da batınen kafir olsa, zahiren dini bilgilerin çoğunu bil-

---

151 Müfîd'in Mûtezilî âlimlere reddiye olarak kaleme aldığı eserler hakkında bu çalışmanın Reddiyeler bölümüne bakınız.

152 Müfîd, *a.g.e.*, s. 44-45, md. 7; Madelung, "Mufid", *EI2*, VII, 312.

153 Müfîd'in peygamberlerin yanılmazlığı ve unutarak da olsa hata etmeyecekleri husundaki görüşleri için bk. *Ademu sehvi'n-Nebî,* tür. yr.,

mese, unutkanlık, hata ve sehv, hatta küfür ve irtidat ondan zuhur etse bile yine de böyle bir kimsenin bütün Müslümanlara imâm olduğunu kabul ederler" şeklinde ifade ettikten sonra böylesi bir anlayışın tutarsızlığına işaret etmiştir.[154] Ayrıca Mûtezilî alimlerin Hz. Ali'nin efdaliyetini kabul etmekle birlikte ilk üç halifenin hilafetlerini onaylamalarını da eleştirmiştir. Öte yandan Müfîd, imâmların vasıfları konusunda önceki İmâmî âlimlere nispetle daha akılcı bir tutum sergilemiş olmakla birlikte, rasyonelliğiyle telif edilmesi mümkün olmayan bir takım görüşler de ileri sürmüştür. Bunların başında imâmların mûcize gösterebileceği şeklindeki iddiası zikredilebilir. Mucizeyi, imâmların bir özelliği olarak kabul eden Müfîd, kendi imâmetlerinin sıhhatini ispat etmek üzere imâmların mucize göstermelerini imkan dahilinde görmüştür.[155]

Müfîd'in Mûtezile'den ayrıldığı temel hususlardan biri de "vaîd" ve "el-menzile" prensipleridir. Müfîd, Mûtezilenin vaîd anlayışını şöyle eleştirmiştir: Mûtezile'nin hepsi vaîd görüşünü kabul etmektedir. Bu ise Allah'a yönelik bir zulüm ve haksızlıktır, onun haber verdiği şeyleri yalanlamaktır. Çünkü onlar göre, bir kimse bin yıl Allah'a itaat etse, sonra bir günah işlese ve bundan tövbe etmeyi ihmal etse ve bu hal üzere ölse, onun bütün amelleri silinir ve itaatinden dolayı mükafat göremez, ebediyen cehennemde kalır. Cehennemden ilâhî bir rahmetle ya da bir şefaatle çıkması da söz konusu değildir.[156] Burada Müfîd, Allah'ın hiçbir şeyi karşılıksız bırakmayacağına, yapılan her iyiliğin mutlaka karşılığının bulunacağına dair bazı ayetleri delil getirmiş[157] ve Allah'ın her hasenatın karşılığını vereceğini belirtmiştir.[158] Başka bir yerde o, "Sabit olmuştur ki, masiyet hasenatı yok etmez, günahlar kişinin iyiliklerini boşa çıkarmaz, onun sevap kazanmasına mani olmaz. Allah, şirkin dışındaki bütün günahları affedebilir. Bir kimse tövbe etmeden dahi ölmüş olsa, Allah kişinin hasenatının karşılığını vereceğini bildirmesi sebebiyle ebediyen cehennemde kalmaz"

154 Müfîd, *a.g.e.,* s. 69-71.

155 Müfîd, *el-Mesâilu'l-aşere fi'l-gaybe,* s. 123-124; a. mlf., *el-İrşâd,* s. 347.

156 Müfîd, *a.g.e.,* s. 63-64.

157 Örnek olarak bk. Yusuf 12/56; el-Kehf 18/30; Zilzâl 99/7-8; el-En'am 6/160.

158 Müfîd, *el-Hikâyât* s. 63-65.

diyerek kendi görüşünü açıklamıştır.[159] Böylece Müfîd, büyük günah işleyen bir kimsenin durumu hakkındaki görüşleri sebebiyle de Mûtezile'yi eleştirmiş; tövbe etmeden ölen kebire sahibi bir kimsenin sevabının yok olmasının söz konusu olmadığını, günahlarının cezasını çektikten sonra cennete girebileceğini Allah'ın adaleti prensibiyle izah etmiştir.[160] Ayrıca o, Mûtezile'nin şefaati kabul etmemesini de eleştirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in ve imâmların kendi taraftarlarına yönelik şefaatlerinin olduğunu kabul etmek Şia'nın önemli bir ayrıcalığıdır. Müfîd, şefaat konusunda bütün müslümanların icma etmesine rağmen Mûtezile'nin tamamının bunu kabul etmediğini belirtmiştir.[161]

Müfîd'in akılcı yaklaşımıyla telif edilmesi mümkün olmayan bir görüşü ric'at inancıdır. Bir yönüyle imâmet anlayışıyla alakalı olan ric'at inancı; iman noktasında en üstün olanlarla fesatta en aşağı derecede olanların kyametten önce tekrar diriltilmeleri anlamına gelmektedir. Müfîd, "Allah, ölülerden bir topluluğu –bulundukları suret üzere– dünyaya iade eder ve onlardan bir grubu izzetli kılar diğerini ise zelil kılar"[162] diyerek bu inancı ifade etmiştir. Diğer mezheplerin tenkitleri karşısında bu inancın akla aykırı olmadığını savunan Müfîd, ric'at inancını izah etmek için bazı naklî deliller ileri sürmüştür.[163]

Kabir azabı konusunda Mûtezile'den tamamen farklı düşünen Müfîd, bunun varlığını ve kabirdeki kimseye meleklerin nüzulünü kabul etmiştir.[164] Ayrıca o, cennet ve cehennemin yaratılması konusunda da Mûtezile'den farklı düşünmüştür. Bu durumu şu sözleriyle ifade etmiştir: "Derim ki, cennet ve cehennem şu anda yaratılmıştır (mahluktur). Ahbar bu şekilde gelmiştir, şeriat ve ehl-i eserin icması da bu yöndedir. Mûtezile, Havariç ve Zeydiyye'den bir grup bu görüşe muhalefet etmiştir."[165] Öte yan-

---

159 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, s. 100- 101.

160 bk. Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, s. 114-115; a.mlf., *Fusûlu'l-muhtare*, s. 30; a.mlf., *el-Mesâilu's-Sereviyye*, s. 98, 100-101.

161 Müfîd, *el-Hikâyât*, s. 69-71; a.mlf., *Evâil,* s. 79-80, md. 57.

162 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s.77-78, md. 55; 46, md. 10.

163 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 46, md. 10; a.mlf., *el-Mesâilu's-Sereviyye,* s. 35.

164 Müfîd, *a.g.e.,* s. 76-77, md. 53; a.mlf., *el-Mesâilu's-Sereviyye*, s. 65.

165 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 124, md. 134.

dan Müfîd, sahabenin dinî konumu, Hz. Peygamber ve imâmlardan gelen haberlerin değeri ve bağlayıcılığı, gaybet, takiyye gibi konuların yanı sıra icma, kıyas, içtihat gibi meselelerde de Mûtezilî anlayıştan ayrılmıştır.

C- KELAMÎ SİSTEMİNE YANSIMALAR

1- Nübüvvet

Müfîd, Allah'ın peygamber göndermesini hikmetinin bir gereği olarak zorunlu görmüş ve bunu lütuf prensibiyle izah etmiştir. Ona göre lütuf, "mükellefin kendisiyle itaate yakın olduğu ve günahtan uzaklaştığı şeydir." Peygamberler, insanlara iyi ve güzeli öğretip doğru yolu gösterdiklerine göre bu durumda Allah'ın elçiler göndermesi bir lütuftur. Peygamber göndermek bir lütuf olduğuna göre, lütuf olan bir şey hikmeti gereği Allah'a vaciptir. Bu itibarla insanları hayra ulaştıracak ve masiyetten uzaklaştıracak peygamberler göndermek Allah'a vaciptir.[166] Böylece Müfîd, kulların maslahatına uygun olduğundan dolayı Allah'ın elçi göndermesini hikmetinin gereği olarak ona vacip görmüş ve bunu lütuf prensibiyle izah etmiştir.

Müfîd'e göre nübüvvet mutlaka gereklidir. Çünkü insan, Allah'ı ve temel ahlakî kuralları bilme hususunda kendine yardımcı olacak vahye muhtaçtır. Nitekim o bu durumu şöyle ifade etmiştir: "İmâmiyye, sem'î konuları ve neticelerini bilme hususunda aklın vahye muhtaç olduğunu kabul etmiş ve istidlal yoluyla akıl sahibini uyaran vahiyden aklın uzak kalamayacağı hususunda ittifak etmiştir. Zira teklifin başlangıcında bir resûle ihtiyaç vardır. Bu konuda İmâmiyye, Ashâb-ı hadis ile hem fikirdir. Mûtezile, Havaric ve Zeydiyye ise bu konuda İmamiyye'ye muhalefet etmiştir. Onlar, aklın sem'e muhtaç olmaksızın iş görebileceği ve hakikate ulaşabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Ancak Mûtezile'nin Bağdat ekolü, teklifin başlangıcında risaleti gerekli görmüştür.."[167] Burada Müfîd, en azından teklifin başlangıcında aklın vahye muhtaç olduğunu ve insanların so-

---

166 bk. Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye,* s. 34-35.

167 bk. Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 44, md. 7.

rumlu tutulabilmeleri için peygamber gönderilmesinin gerektiğini kabul etmiştir.

Müfîd, nübüvvetin vehbî olduğu kanaatindedir. Ona göre Allah, sahip olduğu bir takım üstün vasıflar sebebiyle bir kimseyi elçi olarak seçmemiştir, aksine nebî olarak seçtiği kimseye bu işe layık bir kimse olması bakımından bir takım üstün özellikler bahşetmiştir. Şüphesiz bu durum, Allah'ın bir ihsanıdır (tefaddül).[168]

Müfîd öncesi Şiî âlimler, nebî ve resûl kelimeleri arasında bir farklılığın olduğuna dikkat çekmişlerdir. Nitekim Küleynî, resûlün hem uykuda hem de uyanıkken vahiy meleğini gördüğünü, sesini duyduğunu ve onunla konuştuğunu; nebînin ise rüyasında meleği gördüğünü, uyanıkken sesini duyduğunu ancak onunla konuşamadığını bildiren haberler nakletmiştir.[169] Aynı şekilde Müfîd de nebî ve resûl kelimeleri arasında bir ayırıma gitmiş; fonksiyonları açısından değil, vahiy almanın mahiyeti açısından aralarında bir farklılık olduğunu belirtmiştir. Ona göre İmâmiyye ekolü, her resûlün nebî olduğu, ancak her nebînin resûl olamayacağı hususunda ittifak etmiştir.[170]

Müfîd'in nübüvvet anlayışında ilâhî bilgilendirme açısından peygamber ile imam arasında önemli farklılıklar olduğu görülür. İmâmiyye'ye göre imâmlar da –peygamberler gibi olmasa da– vahiy almışlardır. Ancak imâmlar, uykuda veya uyanıkken meleği göremezler, sadece sesini işitebilirler.[171] Müfîd, diğer İmâmî âlimler gibi Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu, Kur'an ve hadislerin bu durumu açıkça ortaya koyduğunu kabul etmiştir.[172] Ancak ona göre insanların maslahatı için peygamberlik müessesesi nasıl gerekli ise aynı şekilde imâmet de gereklidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bizzat onun tayin ettiği imâmlar, insanların maslahatına uygun olan bu vazifeyi yerine getirmişlerdir. Müfîd, imâmların ilâhî bilgiye ulaşabilmelerine terim anlamıyla vahiy denilemeyeceğini ancak du-

168 Müfîd, *a.g.e.,* s. 63, md. 35.

169 Küleynî, *el-Kâfî, Kitabu'l-Hücce*, (nşr. Ali Ekber Gaffârî), Tahran 1388, s. 176-77.

170 Müfîd, *a.g.e.,* s. 45, md. 8.

171 Küleynî, *el-Kâfî,* s. 176-77.

172 Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye,* s. 38.

rumun bundan çok farklı bir şey olmadığını belirtmiştir. O, Kur'an'da bildirildiği üzere nebî ve resûllerin dışındakilere de vahiy gönderildiğini; nitekim Mûsâ'nın annesine ve bal arısına vahiy edildiğini, ayrıca şeytanların da kendi dostlarına vahiyde bulunduklarını bildirerek bu kelimenin en azından kelime anlamıyla imâmlar için kullanılmasında bir engel bulunmadığını açıklamıştır.[173] Fakat Müfîd, Hz. Peygamber'den sonra bu kelimenin terim anlamıyla imâmlar için kullanılmasının isabetli olmadığını da belirtmiştir. Zira Allah, imâmlara ve bazı has kullarına bir takım bilgileri kelâm-ı hafî ile bildirebilir. Ancak Müfîd, bu nevi bilgilendirmenin vahiy olarak isimlendirilmesinin isabetli olmadığı kanaatindedir.[174]

a- Peygamberlerin İsmeti ve Sehvü'n-Nebî Meselesi

İslâm mezhepleri masumiyetin niteliği ve sınırları konusunda farklı görüşler benimsemiştir. Ehl-i Sünnet ve Mûtezile'ye göre ismet, sadece peygamberlere ait bir vasıf iken Şia imâmları da buna dahil etmiştir. Matürîdîler'e göre ismet, peygamberin iradesini devre dışı bırakmadan onu kötü fiillerden caydırıcı, hayırlı fiillere sevkedici bir sıfattır.[175] Genel olarak Mûtezile ve Şia, Peygamber'in günahtan korunmuş olmasının onu taate zorlamadığı gibi günah işlemekten de aciz bırakmayacağı kanaatindedir.[176]

Müfîd, ismet kelimesinin sözlük anlamının "İnsanın kendisiyle belli bir şeyden korunduğu şey"[177] olduğunu belirtmiştir. Ona göre ismet, Allah'ın kuluna yönelik bir "tevfik"i olup kulun günah işlemeye gücü olduğu halde masiyetin vukuuna ve taati terk etmesine mani bir durumdur. Müfîd, Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi dönemde de masum oluşunu onun güvenilirliği çerçevesinde ele almıştır. Şayet Hz. Peygamber, nübüvvet öncesi hayatında masumiyetine halel getirecek bir takım tavır ve davranışlar içinde olsa idi, bu durumda nübüvvetle birlikte haber verdiği

173 Müfîd, *Evâilu'l-makâlât*, s. 45, md. 8.

174 Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, s. 120-22.

175 Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn,* (nşr. Bekir Topaloğlu), s. 53-54.

176 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 780; ayrıca bk. Müfîd, *el-Mesâilu'l-'Ukberiyle,* s. 115.

177 bk. Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 134, md. 153.

bir takım hususlardaki güvenirliliği ortadan kalkmış olurdu. Akıl, kendisinden hata ve günahların zuhur ettiği bir kimseye tabi olmaktan uzak durur ve neticede bisetin bir faydası kalmazdı.[178] Nitekim o, bu durumu şöyle açıklamıştır: "Derim ki, enbiyânın hepsi, nübüvvetten önce ve sonra büyük günahlardan ve failini kınamayı gerektiren küçük günahları işlemekten korunmuşlardır. Failini kınamayı gerektirmeyen küçük günahlara gelince, bu nevi günahların nübüvvetten önce onlardan zuhur etmesi mümkündür. Nübüvvetten sonra ise, her halükarda onlardan bu nevi günahların zuhur etmesi yasaktır. Bu görüş İmâmiyye'nin görüşüdür.",[179] "Derim ki, Hz. Muhammed (s.a.s.), Allah'ın onu yaratmasından ruhunu kabzettiği ana kadar O'na isyan etmeyen bir kimsedir. O, ne kasıtlı olarak ne de unutarak bir günah işlemiştir. Kur'an ve Muhammed soyundan gelen mütevatir haberler bunu açıklamıştır. Bu görüş İmâmiyye'nin görüşüdür, Mûtezile ise buna muhalefet etmiştir."[180] Böylece o, ismet sıfatına sahip olan Hz. Peygamber'in hayatının başından sonuna kadar, bilerek veya bilmeyerek büyük-küçük her nevi günahı işlemekten korunmuş olduğunu kabul etmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de, bazı peygamberlerin çeşitli karar ve uygulamalarından dolayı Allah tarafından uyarıldıklarına dair âyetler mevcuttur. Nitekim Hz. Âdem, Nûh, Yûsuf, Mûsâ gibi peygamberlerde olduğu gibi[181] Resûl-i Ekrem'e de bazı uyarılar yapılmıştır.[182] Müfîd, peygamberlerin masum oluşuyla Kur'an'da bazı tutum ve tavırları sebebiyle uyarılmış olmaları arasında bir tezat olmadığı kanaatindedir. Ona göre masumiyet, günah işleme kudret ve kabiliyetini ortadan kaldırmadığı için enbiy zaman zaman uyarılmıştır. Çünkü ismet, ancak emir, nehiy, vaad ve vaîdle birliktedir. Şayet bunlar olmasa idi ismetin bir anlamı kalmazdı.[183] Müfîd,

178 Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye,* s. 37.

179 bk. Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 62, md., 32.

180 bk. Müfîd, *a.g.e.*, s. 62, md., 33.

181 Peygamberlerin uyarılmalarıyla alakalı bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/35-37; Hûd 11/45-47; Yûsuf 12/23-24; el-Kasas 28/15; Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *'İsmetü'l-enbiyâ',* (nşr. Muhammed Hicâzî), s. 49-135.

182 bk. el-Enfâl 8/67-68; Abese 80/1-10; Ayrıca bk. Fahraddin er-Râzî, *'İsmetü'l-enbiyâ',* s. 137-158.

183 bk. Müfîd, *el-Mesâilu'l-'Ukberiyle,* s. 115.

enbiyâya farz kılınmış hususları onların terk etmesinin ya da unutarak ihmal etmesinin söz konusu olmadığını, ancak -her ne kadar kasıt olmasa da- nafile veya mendup bazı şeyleri terk etmelerinin caiz olduğunu ve böylesi bir durumda hemen uyarıldıklarını ifade etmiştir. Ancak o, özellikle Hz. Peygamber ve onun zürriyetinden gelen imâmlardan, nübüvvet ve imâmetten sonra vacip veya mendup bir şeyin terk edilmesi bakımından her hangi bir küçük günahın bile zuhur etmediği inancındadır.[184]

Şiî-İmâmî âlimler arasında peygamberlerin masumiyetlerinin sınırları meselesi önemli bir tartışma konusu olmuştur. Ahbâriyye, konuyla alakalı rivayetleri delil göstererek Hz. Peygamber'in unutarak yanılmasını mümkün görmüş ve hatta aykırı görüşleri aşırılık (ğulüv) olarak isimlendirmiştir.[185] Müfîd ise, Ahbâriyye'nin bu yaklaşımını eleştirmiş ve onlara ciddi tenkitler yöneltmiştir. Aslında Ahbârî-Usûlî ayrışmasında *Sehvü'n-Nebî* konusunun ayrı bir yeri ve önemi vardır. Bu bağlamda Müfîd'in Ehl-i hadis ya da Kum ekolüyle aralarındaki en önemli tartışmalardan birinin "Peygamber'in unutması/ yanılması" meselesi olduğu söylenebilir. Zira Müfîd, imâmet anlayışına zarar verebileceği endişesiyle *Sehvü'n-Nebî* meselesini ele almış ve Ahbâriyye'yi bu zaviyeden eleştirmiştir.[186]

Şiî kelâmcıların önemli bir kısmı, Hz. Peygamber'in hem sözlerinde hem de fiillerinde masum olduğunu kabul ettiklerinden onun unutmak ve yanılmaktan da uzak olmasının gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim Ehl-i Sünnet'ten Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)de Şia'nın bu kanaatini paylaşmıştır.[187] Müfîd de dahil olmak üzere Şiî-İmâmîlerin hepsi Hz. Peygamber'in sözlerinde sehiv olmadığını kabul etmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in fiillerine gelince, bu konuda nakledilen rivayetlerin za-

---

184 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 103-104.

185 Müfîd, *Tashîh,* s. 135.

186 Müfîd'in, hocası Sadûk'un şahsında Kum ekolüne yönelik olarak dile getirdiği tenkitlerin başında bu konu gelmektedir. Bu görüş, Sadûk'tan önce Muhammed b. Hasan b. Velîd tarafından ileri sürülmüş ve sonra da Sadûk'a intikal etmiştir. Onun yaşadığı dönemdeki Kum muhaddislerinin ekseriyeti bu görüşü savunuyordu. Onlar, aksini iddia edenleri aşarılıkla (ğuluv) itham ediyorlardı. (bk. Ali Hüseyin el-Câbirî, *el-Fikru's-selefî 'inde'ş-Şi'ati'l-İmâmiyye,*Beyrut 1977, s. 203-204)

187 bk. Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *DİA,* XXII, 515.

hirine bakarak, bazıları Hz. Peygamber'in unutabileceğini ve yanılabileceğini kabul etmiştir. Ahbarî geleneğe mensup âlimler -ki bunların içinde Müfîd'in hocası Sadûk da vardır-, Hz. Peygamber'in masumiyetini daha dar kapsamda değerlendirmiştir. Onlara göre Hz. Peygamber, açlık, uyku, unutkanlık gibi beşerî özellikler bakımından diğer insanlar gibidir. Onun tek farklılığı nübüvvetle görevlendirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bazı fiillerinde unutarak hata yapması, örneğin dört rekatlık bir namazı iki rekat kıldırması normal bir durumdur. Böylesi bir unutma onun nübüvvetine bir zarar vermez. Kaldı ki bu âlimler, Hz. Peygamber'in asla unutmadığını ve küçük-büyük hiçbir şekilde asla hata yapmadığını ileri süren kimseleri aşırılıkla (ğulüv) itham etmişlerdir.[188] Nitekim Sadûk, Hz. Peygamber'in unutarak hata ettiğini inkar etmenin aşırılığın ilk derecesi olduğunu belirtmiştir.[189]

Sadûk, "Şayet Peygamber'in namazda yanılması caiz olsa idi, bu durumda tebliğde de yanılması/ hata etmesi caiz olurdu" şeklinde aşırı gruplarca ileri sürülen bu iddiayı şöyle eleştirmiştir: Bütün insanî özellikler peygamberler için de geçerlidir. Onlar, insanlardan farklı olarak sadece nübüvvetle görevlendirilmişlerdir. Tebliğ ise bu vazifenin şartlarındandır. Dolayısıyla tebliğ konusunda unutkanlık/sehiv onlar için caiz değildir. Uyku ise, yine bütün insanların ortak özelliğidir. Uyku ve unutkanlıktan uzak olan sadece Allah'tır. Bu itibarla Hz. Peygamber'in kendi iradesi olmaksızın uyuya kalmış olması ona bir noksanlık getirmez.[190] Ayrıca Sadûk, Hz. Peygamber'in unutmasının bizim unutmamız gibi olmadığını, zira Hz. Peygamber'in unutmasının ilâhî bir sebepten kaynaklandığını ve bir hikmetinin bulunduğunu da belirtmiştir. Bu bağlamda Allah, onun bir mahluk ve beşer olduğunu göstermek için ona bazı şeyleri unutturmuş olabilir. Bu unutturma, Hz. Peygamber'in zatı konusunda aşırı gidenlere bir hatırlatma özelliği taşır. Halbuki bizim unutkanlığımız şeytandan kaynaklanmaktadır. Şeytanın ise enbiyâ ve imâmlar üzerinde bir yaptırım gücü yoktur.[191]

188 Müfîd, *Tashîh,* s. 135.
189 bk. Sadûk, *Men la yahduruh*, I, 233, (hadis no.1031)
190 bk.Sadûk, *Men la yahduruhu'l-fakih* I, 233/ 1031. krş. Müfîd, *Ademu sehvi'n-Nebî* s. 17-19.
191 Müfîd, *Ademu sehvi'n-Nebî* s. 17-19.

Diğer taraftan Sadûk, *Sehvü'n-Nebî* konusuyla alakalı rivayetleri hadis kriterleri açısından değerlendirmiş ve bunların reddedilmesinin mümkün olmadığını açıklamıştır. Sadûk, Hz. Peygamber'in unutarak dört rekatlık bir namazı iki rekat kıldırdığı şeklindeki rivayetin reddedilmesi durumunda "Zû'l-yedeyn" lakaplı sahabenin varlığını reddetmenin gerekli olduğunu, halbuki bu şahıstan dost düşman herkesin rivayette bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre, tanınmadığı gerekçesiyle "Zû'l-yedeyn" lakaplı bu sahabenin rivayetlerinin reddedilmesi söz konusu olursa bu durumda bütün ahbarın reddedilmesi ve neticede dinin ve şeriatın reddedilmesi söz konusu olur.[192] Bu itibarla Sadûk, ilgili hadise yöneltilen senet tenkitlerinin isabetli olmadığını açıklamıştır.

Müfîd, Hz. Peygamber'in yanılması veya hata etmesi konusuna ayrı bir önem vermiş ve bu konuda Ahbarî anlayışı eleştirmek üzere *Ademu sehvi'n-Nebî* adlı risalesini telif etmiştir. O, özellikle hocası Sadûk da dahil olmak üzere Hz. Peygamber'in unutmasının mümkün olduğunu savunan Kum hadis ekolünü eleştirmiştir. Risalenin giriş kısmında Müfîd, Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayeti ele almıştır. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber, dört rekatlık bir namazda hata ederek/ unutkanlık sonucu iki rekatta selam vermiştir. Diğer bir rivayete göre Allah Resûlü, sabah namazını uyuya kalması sebebiyle geçirmiştir.[193] Müfîd'e göre, Hz. Peygamber'den sehvin zuhur ettiğine dair gelen bu nevi haberler güvenilir bir yolla gelmemiştir. Bunlar ahad haber nevindendir ve hiçbir anlam ifade etmezler. Zira ismet, hem nübüvvetin hem de imâmetin en önemli dayanağıdr. Müfîd, Hz. Peygamber'in sehvi meselesini masumiyet sınırları içinde ele almış ve onun söz ve fiillerinde yanılmaz olduğunu savunmuştur.[194] Böylece o, sehiv meselesini îtikadî bir mesele olarak inanç konularına dahil etmiştir. Mesele inanç konusu olduğundan burada ancak kesin delillerle karar verilebileceğini belirtmiştir. Aslında onun bu bakış açısı, kendisi ile Ahbarîler arasındaki farklılığı göstermesi bakımından önemlidir. Zira Müfîd meseleye bir sistem dahilinde yaklaşmaktadır. İmâmet,

---

192 Sadûk, *Men la yahduruhu'l-fakih*, 1, 234-235'den naklen Müfîd, *Adem Sehvi'n-Nebî,* s. 18-20.

193 Müfîd, *Ademu sehvi'n-Nebî* s. 17-19.

194 Müfîd, *a.g.e.,* naşirin mukaddimesi, s. 3-4.

onun savunduğu en önemli esastır. Hz. Peygamber'in hata yapabilir olması ya da unutarak yanılabileceği ihtimali, onun vasîsi ve halefi olan imâmlar için de söz konusu edilebilir ve sonuçta imâmet anlayışı zedelenebîlir. Bu sebeple Müfîd'in Hz. Peygamber'in yanılması veya hata etmesi görüşüne şiddetle karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

Müfîd, *Sehvi'n-Nebî* konusunda delil olarak ileri sürülen söz konusu hadisi, önce hadis kriterleri açısından ele almış ve bunun ahad haber olduğunu, ilim ifade etmediğini ve bununla amel edilemeyeceğini belirtmiştir. Zira o, bu haberin Nâsıba (Ali düşmanları) ve mukallid Şiîlerce rivayet edildiğini belirtmek suretiyle Şia'dan bu görüşü benimseyenleri de mukallid olarak isimlendirmiştir. Müfîd, bu haberin zan ifade ettiğini, zan ifade eden bir haberle amel etmenin doğru olmadığını, fakihlerin ve kelâmcıların böylesi haberlerle amel etmediğini belirtmiştir. Sonuçta Hz. Peygamber'in unuttuğu veya gaflete düştüğü şeklindeki haberin ahad haber olduğu anlaşılınca, Hz. Peygamber'e noksanlık nispet eden bu nevi haberlerden, onun kemal ve ismetini bildiren haberlere itibar edilmesi ve bunların dikkate alınmasının gerekli olduğunu ifade etmiştir.[195]

Diğer taraftan Müfîd, söz konusu hadisi senet tenkidi açısından da ele almış ve bu rivayette bazı ihtilafların bulunduğunu belirtmiştir. Nitekim o, Hz. Peygamber'e sehiv isnat eden bu haberin "muallel" olduğunu; hem sened hem de metin açsından bazı problemler ihtiva ettiğini açıklamıştır. Ona göre söz konusu hadisin ravileri meçhuldür[196] ve senetteki "Zû'l-yedeyn" lakaplı sahabi tanınmamaktadır. O, bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Şayet bu şahıs Muaz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ûd veya Ebû Hüreyre gibi meşhur bir sahabi ise bu durumda haber verdiği hususta niçin tek başına kalmıştır. Nasıl olur da cemaatle kılınan bir namazda Hz. Peygamber'in hata ettiğini diğer sahabiler rivayet etmemiş olurlar? Bu durum şaşılacak bir şeydir" diyerek onları eleştirmiştir.[197] Müfîd, bu hadisi kabul eden Şiîlerin akıllarının noksanlığı ve görüşlerinin zayıflığı sebebiyle Hz.

---

195 Müfîd, *a.g.e.,* s. 21-22.

196 Müfîd, *a.g.e.,* naşirin mukaddimesi, s. 1-5.

197 Müfîd, *a.g.e.,* s. 31-32.

Peygamber'e hata ve noksanlık nispet ettiklerini, inatları sebebiyle onun ismetine zarar verdiklerini söylemiştir.

Söz konusu hadisi metin yönünden de değerlendirmeye tabi tutan Müfîd, Hz. Peygamber'in yanıldığı namazın öğle veya yatsı namazı olduğu hususunda ravilerin ihtilaf ettiklerini; namazın vakti konusundaki bu ihtilafın hadisin sıhhatine zarar verdiğini ve hüccet olmaktan çıkardığını belirtmiştir.[198] Ayrıca o, namazın iade edilip edilmediği veya iki rekattan sonra iki rekat daha kılınıp tamamlandığı hususlarındaki ihtilafın hadisin butlanını gösteren diğer bir delil olduğunu da bildirmiştir. Nitekim Iraklılar namazın iade edildiğini iddia ederken Hicazlılar namaza devam edip tamamlandığını iddia etmişlerdir. Mukallid Şiîler -bununla Ahbarileri kastetmektedir- ise namazın tekrar edildiği görüşünü kabul etmişlerdir.[199] Müfîd, bu ihtilafın hadisin batıl olduğu konusundaki en güçlü delil olduğunu söylemiştir.

Ayrıca Müfîd, Hz. Peygamber'in uyuya kalıp sabah namazını geçirmesiyle alakalı rivayetin ahad tarik ile geldiğini, dolayısıyla bununla amel edilemeyeceğini belirtmesine rağmen[200] böylesi bir durumun Hz. Peygamber'in başına gelmesinin imkanını da reddetmemiştir. Nitekim o, bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Namaz vakti çıkıncaya kadar uykunun onlara galip gelmesini inkar etmeyiz. Namazı bilahare kaza ederler. Bundan dolayı onlara bir ayıp ve kusur da gerekmez. Çünkü insana uykunun galebe gelmesi gayet tabiîdir. Uyuyana günah/ ayıp yoktur. Fakat unutkanlık uyku gibi değildir. Çünkü unutkanlık, insandaki bir noksanlığı gösterir."[201] Burada Müfîd, uyku ile unutkanlık arasında bir ayrım yaparak unutkanlığın kişiden kaynaklanan bir fiil olduğunu, uykunun ise Allah'ın fiili olduğunu belirtmiştir. Ona göre kişi unutkanlığı engelleyebilir, ancak uyumanın önüne geçemez. Nitekim fakihler, unutkanlık özelliği olan kimselerin rivayetlerini kabul etmemiş, ancak uyku ve bir takım

198 Müfîd, *Ademu Sehvi'n-Nebî, s.* 22-23.
199 Müfîd, *a.g.e.,* s. 2-24.
200 Müfîd, *a.g.e.,* s. 27.
201 Müfîd, *a.g.e.,* s. 28.

maddî sakatlıkları olan kimselerin rivayetlerini almakta bir beis görmemişlerdir. Ona göre bu durum, sehvin kabul edilmediğine dair genel bir örnektir.[202]

Hz. Peygamber'in unutarak yanılması veya hata etmesinin, böylesi bir durumda olan insanlara nasıl davranacaklarını öğretmeye yönelik bir ilâhî metot olduğunu ileri sürenleri Müfîd, ağır bir şekilde eleştirmiş ve bu sözleri bir din mensubunun söylemesinin makul olmadığını belirtmiştir.[203] Diğer taraftan Müfîd, Hz. Peygamber'in namaz kılarken yanıldığının kabul edilmesi durumunda aynı şeyin diğer ibadetler için de söz konusu olabileceğini ileri sürmüştür. Buna göre Hz. Peygamber namazda unutkanlıkla yanıldığı gibi, oruç tutarken de yanılmış olabilir. Bu itibarla *Sehvü'n-Nebî*'yi kabul etmek nübüvvet anlayışına ciddî bir noksanlık getirecektir.[204] Ayrıca Müfîd, sehiv meselesini vahiy anlayışıyla ilişkilendirmiş, böylesi bir iddianın tebliğ edilmesi emredilen bazı hususların unutulduğu şeklindeki iddialara zemin hazırlayacağını, dolayısıyla vahiy anlayışına zarar verebileceğini belirtmiştir.[205]

b- Kur'an Konusundaki görüşü

Müfîd, Hz. Peygamber'in en önemli mûcizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu belirtmiştir. O, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delili olarak; Arap-Acem, umum-husus bütün insanlara Kur'an'ın üstün gelmesini göstermiştir. Arapların edebiyat, fesahat ve belağat sahalarında çok ileri seviyede olmalarına rağmen Kur'an'ın meydan okuması (tehaddî) karşısında aciz kalmışlar ve sözle ona karşı koymaya güçleri yetmediğinden kılıçla savaşmayı tercih etmişlerdir. Ona göre bu durum, inkarcıların Kur'an karşısında çaresiz kaldıklarının en önemli delilidir.[206]

Müfîd'in yaşadığı dönemde ulemâ arasındaki önemli tartışma konularından biri Kur'an'ın korunmuşluğu meselesidir. Nitekim Müfîd'in çağ-

---

202 Müfîd, *a.g.e.,* s. 27-28.

203]Müfîd, *a.g.e.,* s. 29-30.

204 Müfîd, *a.g.e.,* s. 28-29.

205 Müfîd, *a.g.e.,* s. 29-30.

206 Müfîd, *en-Nüket fî mukaddemâti'l-usûl,* s. 41-42.

daşı olan Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *tahrîfu'l-Kur'an* konusuna ehemmiyet verdikleri ve bu hususta eser telif ettikleri bilinmektedir. Bâkıllânî, *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'an*[207] adlı eserini telif ederken, Kâdî Abdülcebbâr *Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-metâin*[208] adlı eserini telif etmiştir. Çağdaşlarının bu konuda eser telif etmiş olmaları, dönemin sosyal ve kültürel tartışmalarıyla yakından alakalı olmalıdır. Nitekim 398/1007 yılında Bağdat'ta Sünnîler ile Şiîler arasında zuhur eden tartışmaların Kur'an'ın tahrifiyle alakalı olduğu bildirilmiştir.[209] Müfîd'in Kur'an'ın aslına uygun bir şekilde muhafaza edildiğiyle alakalı görüşlerinin çağdaşları Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleriyle hemen hemen örtüşmesi mezhepler arası diyalogun ve karşılıklı görüş alış-verişlerin sonucu olmalıdır. Dönemin sosyal ve kültürel ortamı dikkate alındığında, çeşitli vesilelerle bir araya gelen ulemânın belli bir noktada ittifak ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü Müfîd öncesi Şiî gelenekte bazı âlimler, ilgili ahbarı dikkate alarak *tahrîfu'l-Kur'an* iddialarını ileri sürmüşlerdir. Örneğin Nevbahtîler, Kur'an'da bir takım ilave ve eksiklerin olduğunu ileri sürerek onun tahrif edildiğini iddia etmişlerdir.[210]

Diğer taraftan elde mevcut Kur'an'dan bir takım ayet ve bölümlerin çıkarıldığı şeklindeki iddialar, Şeyh Sadûk ve Müfîd ile birlikte tamamen reddedilmiştir. Nitekim Sadûk, "Allah'ın nebîsine indirdiği Kur'an, iki kapak arasındadır, insanların elinde olandır ve bundan daha fazlası değildir. Halka göre sûrelerin sayısı 114 tür. Bize göre ise "ed-Duhâ" (93. sûre) ile "Elem-Neşrah" (İnşirah 94. sûre) birdir. Yine "Elem terâ keyfe" (Fîl sûresi) ile "Li ilâfi (Kureyş süresi) bir tek sûredir. Bizim, Kur'an'ın bundan (yani mevcut halinden) fazla olduğunu söylediğimizi ileri süren kimse bir

---

207 bk. Bâkıllânî, *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'an ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd bi-ziyâde ev noksân,* Frankfurt 1986.

208 Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-metâin,* Beyrut trs.

209 bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 58-62; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* IX, 208-209; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XI, 363-364.

210 bk. Müfîd, *Evâil,* s. 82, md. 59. Ayrıca bak. Madelung, "Imamism and Mu'tazilita Theology", s. 15-16.

yalancıdır."[211] diyerek bu konudaki görüşlerini açıklamıştır. Ayrıca Sadûk, Allah'ın Kur'an haricinde başka vahiy de indirdiğini ancak bunların Kur'an'a dahil edilmesinin söz konusu olmadığını söylemiştir. Ona göre söz konusu vahiyler eğer Kur'an olsalardı mutlaka onun içinde olurlardı.[212] Müfîd, hocasının bu konudaki görüşlerine aynen katılmış olmalıdır ki bu konuda *Tashîh*'de bir ilave yapma ihtiyacı hissetmemiştir.

Kur'an'da noksanlık olduğuyla alakalı bir takım haberlerin Şia arasında taraftar bulduğunu açıklayan Müfîd, bunun Kur'an'da bazı takdim ve tehirlerin olduğu şeklinde anlaşılabileceğini, nitekim Kur'an'daki nâsih-mensûh, Mekkî-Medenî âyetleri bilen kimselerin bu hususta şüpheye düşmeyeceğini belirtmiştir. O, bazı Şiî kaynaklarda nakledilen haberlerin bu şekilde telif edilmesinin mümkün olduğu kanaatindedir.[213] Ona göre, Kur'an'da bir takım noksanlık veya fazlalığın olması aklın imkansız gördüğü bir husustur. Konuyla alakalı olarak Mûtezile ve diğer fırkaların uzun izahlarda bulunduklarını, dolayısıyla sözü daha fazla uzatmaya ihtiyaç bulunmadığını ifade etmiştir. Buna ilaveten o, İmâmiyye'den bir topluluğun, -her ne kadar Kur'an'ın cümlesine dahil değil ise de- Müminlerin Emirinin mushafında (mushafının kenarında) bazı kelimelerin açıklamasıyla alakalı tevil ve tefsirlerin hazfedildiğini ileri sürdüğünü açıklamıştır. Müfîd, Kur'an'ın tevilinin de Kur'an diye isimlendirildiğini belirterek bu görüşü teyit etmeye çalışmıştır. Nitekim o, "Sana vahyedilmesi henüz tamamlanmadan unutma endişesiyle Kur'an'ı okumada acele etme ve "Ya Rabbî! Benim ilmimi artır" de"[214] âyetini delil göstererek Kur'an'ın tevilinin de Kur'an diye isimlendirildiğini ve bu konuda müfessirler arasında bir ihtilaf olmadığını belirtmiştir.[215]

Kur'an'a bir takım ilavelerin yapılabilmesinin imkanıyla alakalı iddialara gelince Müfîd, konuyu icaz açısından ele almış ve meselenin iki

---

211 Sadûk, *el-İtikâdât,* s. 84-88; krş. Sadûk, *Risaletü'l-İ'tikadadi'l-İmâmiyye, (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları),* çev. E.Ruhi Fığlalı, Anakara 1978, s. 99.

212 Sadûk, *el-İtikâdât,* s. 84-88; krş. Sadûk, *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları,* s. 100.

213 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 80-81, md. 59.

214 Taha 20/114.

215 Müfîd, *Evâil,* s. 80-81, md. 59.

yönünün olduğunu belirtmiştir. Ona göre bunlardan biri imkansız, diğeri ise mümkündür. Müfîd, Kur'an'a en kısa bir sûre miktarınca bir eklemenin yapılmasının imkansız olduğunu, ancak bir veya iki harf şeklinde icaz miktarına varmayacak kadar bir ziyadenin mümkün olmakla birlikte böyle bir şeyin vuku bulmadığını, bu nevi ziyadelerden Kur'an'ın korunmuş olduğunu açıklamıştır.[216] Müfîd, bir takım haberlere dayanarak Kur'an konusunda aşırı fikirlerin dile getirilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre bu nevi haberler haber-i vahiddir ve bunlarla amel etmek doğru değildir. Kur'an gibi ilahî korumaya muhatap olmuş bir kitabın kaynağı bilinmeyen bir takım haberlerle zedelenmesi asla kabul edilemeyecek bir husustur.

Diğer taraftan Müfîd, Kur'an'ın Kadir gecesinde, bir defada Beyti'l-Ma'mur'a indirildiğini, oradan da 23 yıl boyunca Hz. Peygamber'e indirildiğini ileri süren Sadûk'un bu görüşünü eleştirmiştir. Sadûk'un bu bilgiyi ahad habere dayandırdığını belirten Müfîd, Kur'an'ın zaman bakımından yeni bir takım olaylara işaret eden belli âyetlerinden açıkça anlaşılacağı üzere Kur'an'ın tamamının bir defada Beyt-i Ma'mur'e indirilmiş olmasını kabul etmez. Ona göre Kur'an, ihtiyaçların gereğine bağlı olarak parça parça indirilmiştir. Müfîd, bunu izah ederken zıhar âyetini örnek vererek Medine'de meydana gelen bir hadisenin Mekke döneminde açıklanmış olmasının veya indirilmiş olmasının kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre Kur'an'ın kadir gecesinde bir bütün olarak indirilmiş olması şeklindeki görüş, hem Kur'an'ın zahirine, hem de âlimlerin icmasına aykırıdır.[217] Diğer taraftan Müfîd, Mûtezilî gelenekte olduğu gibi Kur'an'ın mahluk olduğunu söylememiş, bunun yerine hocası Sadûk'un "Allah, Kur'an'ın muhdisidir, münzilidir, koruyucusudur ve Rabbidir"[218] şeklindeki görüşünü benimsemiştir. Zira hocasının bu izahatına bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmemiştir.[219]

---

216 Müfîd, *a.g.e.,* s. 81-82, md.59.

217 Müfîd, *Tashîh*, s. 124.

218 Sadûk, *İ'tikâdât,* s. 83.

219 bk. Müfîd, *Tashîh*, s. 127-128.

c- Mûcize

Müfîd'in matbu eserlerine bakıldığında,[220] mûcize meselesini daha ziyade imâmların temel vasıflarından biri olması bakımından ele aldığı, bu bağlamda Hz. Peygamber ve diğer enbiyânın mûcizelerine de yer verdiği görülür. Genel anlamda onun mûcizenin kelâmî ve felsefî boyutuna girmediği söylenebilir. Nitekim mevcut eserlerinde mûcize teriminin anlamı, şartları, delâleti gibi konulara ayrıntılı bir şekilde yer vermemiştir. Halbuki çağdaşı olan Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr, mûcize konusuna ayrı bir ehemmiyet vermiş ve bu konuda çok değerli eserler telif etmişlerdir. Bâkıllânî'nin diğer eserlerinde mûcize bahislerine yer vermesinin yanı sıra sırf mûcize, kerâmet ve sihir konularını işlediği *el-Beyan*[221] ve *İ'câzu'l-Kur'an*[222] adlı eserlerinin varlığı bilinmektedir. Yine Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in mûcizelerine tahsis ettiği *Tesbîtü delaili'n-nübüvve*[223] adlı eserin yanı sıra *el-Muğnî'*nin[224] on beşinci cildini nübüvvvet ve mûcize bahislerine ayırmıştır. Çağdaşlarının telifatına bakarak bu dönemde mûcize meselesinin yoğun bir şekilde tartışıldığını söylemek mümkündür. Hal böyle olunca Müfîd'in mûcize konusuna Sünnî ve Mûtezilî âlimlerin yaptığı şekilde yer vermemesini, onun imâmet anlayışıyla izah etmek gerekecektir.

Müfîd, mûcizeyi tanımlarken "tehaddiyle birlikte iddiaya uygun olarak zuhur eden hârikulâde bir durumdur, mahlukat bunun bir benzerini yapmaktan acizdir"[225] diyerek mûcizede bulunması gereken; tehaddî, iddiaya

---

220 Müfîd'in doğrudan mûcizeyle alakalı eserlerinden her hangi biri elimize ulaşmamıştır. Ancak onun eserleri hakkında bilgi veren kaynaklarda *Kitâbu'z-zâhîr fi'l-mu'cizât, Cevâbât Ebi'l-Hasan Sibti'l-Mu'âfâ b. Zekeriyyâ fî i'câzi'l-Kur'an, Kitâbu'l-Kelâm fî vucûhi i'câzi'l-Kur'an, Mes'ele fî inşikâki'l-kamer ve teklîmi'z-zirâ', Mes'ele fî rucû'i'ş-şems, Kitâbu mes'ele fi'l-mi'rac (*bk. Necâşî, *Rical,* s. 327-331) adlarında risaleler telif ettiği belirtilmiştir. Bu eserlerin isimlerine dikkat edildiğinde bunların ya doğrudan Kur'an'ın icazıyla ya da hissî mûcizelerle alakalı oldukları anlaşılmaktadır.

221 bk. Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mucizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârincât,* (nşr. Richard J. Mccarthy), Beyrut 1958.

222 bk. Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'an,* (nşr. İmadüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1411/1991.

223 Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve,* (nşr. Abdülkerîm Osman), I-II, Beyrut 1396/1986.

224 Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl,* (XV. Cilt en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât), (nşr. Tahâ Hüseyin vdğr.), I-XX, Kahire 1962-65.

225 Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye, s.* 35-37.

uygunluk, hârikulâde olması ve insanların aciz kalmaları gibi temel esaslara dikkat çekmiştir. Ancak bu tanımda, diğer kelâmcıların yaptığı gibi, "Peygamberlik iddiasında bulanan bir kimsenin bu iddiasını ispat etmek üzere.."[226] şeklinde bir kaydın bulunmadığı görülür. Bu durum, Müfîd'in mûcizeyi sadece peygamberlere tahsis etmemesiyle izah edilebilir.[227]

Müfîd, mûcize terimini sadece peygamberler için kullanmamış, zaman zaman imâmlar, sefirler ve velî kullar için de kullanmıştır. Buradan hareketle mûcize kelimesini terim anlamında kullanmadığı anlaşılmaktadır. Zira mûcize terimi, Mûtezile âlimlerinin elinde şekillenmiş, çok özel ve sınırlı bir anlam içermektedir. Kelâmcılar, bu terim ile peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin nübüvvetini ispat eden ve tehaddî özelliği bulunan hârikulâde olayları kastetmişlerdir. Halbuki Müfîd, mûcize kelimesiyle Peygamber'in tehaddiyle birlikte ortaya koyduğu hidâyet mûcizesini ifade etmenin yanında, onlardan zaman zaman zuhur eden ve tehaddî özelliği bulunmayan bir takım olayları da isimlendirmiştir. Yine o, Sünnî gelenekte bazı velî kimselerden zuhur ettiği kabul edilen kerâmet türü hârikulâde olayları da mûcize teriminin kapsamına dahil etmiştir. Nitekim "Özellikle masumlardan, sefir ve baplardan mûcizelerin (*el-mu'cizât*) zuhur ettiğine dair söz"[228] başlığı altında böylesi kimselerden mûcizelerin zuhur etmesini akıl, sünnet ve Kitab'ın imkansız görmediğini belirtmiştir. Bu görüşü İmâmî âlimlerden bir grubun benimsediğini, Mûtezile'den İbnü'l-İhşîd[229] ile Ehl-i hadisin de bu kanaatte olduğunu, ancak Nevbahtîlerin bu konuda Mûtezile'yi takip ettiklerini ve bu görüşü kabul etmediklerini açıklamıştır.[230]

---

226 Mûcize tanımlarıyla alakalı olarak bk. Bulut Halil İbrahim, Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber, İstanbul 2002, s. 21-23, 43-55.

227 Nitekim Müfîd, eserlerinin farklı yerlerinde imâmların da mûcize gösterebileceklerini açıkça ifade etmiştir. Örnek olarak bk. *el-Mesâilu'l-aşere fi'l-gaybe, s.* 121-124.

228 bk. Müfîd, *Evâil, s.* 69, md.43.

229 Mûtezile'den Ebû Bekir İbnü'l-İhşîd ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, salih kullardan kerametin zuhur edebileceği kanaatindedirler. (bk. Eş'arî, *Makâlât,* s.50-51, 438-439; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî,* (nşr. Daniel Fımaret), Beyrut 1987, s. 176; Fazlullah ez-Zencânî, *Talikât,* s. 176)

230 Müfîd, *Evâil, s.* 69, md.43.

Müfîd, Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle alakalı olarak, onun peygamberlik iddiasında bulunması ve mûcize göstermesinin doğruluğunun ispatı açısından yeterli olduğunu belirtmiştir. Çünkü o, nübüvvet iddiasında bulunan ve mûcize gösteren herkesin gerçek peygamber olduğu kanaatindedir.[231] Hz. Peygamber'in en önemli mûcizesinin Kur'an-ı Kerim olduğuna vurgu yapan Müfîd, bütün insanların Kur'an'ın icazı karşısında aciz kaldıklarını, sözle mücadele yerine kılıçla mücadeleyi tercih ettiklerini belirtmiştir.[232] Diğer taraftan Müfîd, Hz. Peygamber'in elinden pek çok mûcize zuhur ettiğini açıkladıktan sonra İslâm âlimlerinin *bin tane* mûcize tespit ettiklerini açıklamıştır.[233] Müfîd, özellikle Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerine ayrı bir yer vermiş ve inşikâk-ı kamer hadisesini ön plana çıkarmıştır. Nitekim o, Ay'ın yarılması mûcizesiyle alakalı olarak Nazzâm tarafından ileri sürülen iddiaları reddetmiş ve Nazzam'ı bu görüşü sebebiyle eleştirmiştir.[234] Ayrıca o, Hz. Ali'nin nas ile tayini konusunda inşikâk olayını örnek vermiş ve tıpkı inşikak hadisesinin zamanla bazı çevrelerde unutulduğu gibi Ali'nin nas ile tayininin de böyle unutulduğunu ileri sürmüştür. Müfîd, Ay'ın Hz. Peygamber tarafından yarılması hadisesinin o hayatta iken meşhur bir olay olduğunu, vefatından sonra başta Mûtezile'den bir grup olmak üzere bazı mülhit ve diğer din mensuplarının bunu inkar ettiklerini açıklamıştır.[235]

d- Hz. Peygamber'in Okur-Yazarlığı Meselesi

Müfîd'in nübüvvetle alakalı görüşlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonra okuma ve yazı yazmayı (kitabet) öğrendiğiyle alakalı görüşü de dikkat çekticidir. Müfîd'e göre, Hz. Muhammed nübüvvetten önceki dönemde değil peygamber olduktan sonra güzel bir şekilde yazı yazmayı öğrenmiştir. Onun buradaki temel gerekçesi, peygamberlerin üstün vasıflara sahip olması ve bu durumun Allah'ın hikmetinin bir gere-

231 Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye, s.* 35-37.
232 Müfîd, *en-Nüket fî mukaddemati'l-usûl,* s. 41-42.
233 bk. Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye,* s. 36.
234 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 208.
235 Müfîd, *a.g.e.,* s. 20-21.

ği olması esasıdır. Zira Allah, elçisini noksanlık verecek ve onu diğer insanlara muhtaç kılacak her hangi bir vasfın noksanlığından korumuştur. Okur-yazar olmak bir fazilet olduğu gibi bunun zıttı da bir noksanlıktır. Bu itibarla Allah, elçisini, ihtilaf ettikleri meselelerin hepsinde insanlar arasında hakem kılmıştır. Halkın işlerinin önemli bir kısmının kitabetle alakalı olduğu sabittir. Günlük hayatın hemen hemen her safhasında kitabetin bir ihtiyaç olduğu görülmektedir. Allah kendi elçisini, ifade ettiğimiz şekilde hikmet ve fazilet açısından diğer insanlara üstün kıldığı sahih olunca, bu durumda Hz. Peygamber'in en güzel şekilde kitabeti öğrenmiş olması bir ihtiyaçtır.[236] Müfîd, Hz. Peygamber'in okur-yazar olduğu hususunda şöyle bir istidlalde bulunur: Şayet Hz. Peygamber kitabeti bilmeseydi, bu durumda akitler ve benzeri şeyleri bilme hususunda insanlara muhtaç olacaktı. Şayet Hz. Peygamber'in her hangi bir hususta insanlara muhtaç olması caiz olursa, bu durumda sorumlu olduğu diğer hususlarda da onlara muhtaç olması caiz olurdu. Bu ise Allah'ın elçi göndermesinin hikmetine aykırıdır.[237] Böylece Müfîd, Hz. Peygamber'in okur-yazar olması gerektiğini aklî bir bakış açısıyla izah etmiştir. Ancak o, bu kadarla yetinmemiş ve kendi görüşünün doğruluğunu bazı naklî delillerle de teyit etmeye çalışmıştır. Nitekim Kur'ân'da; "O, ümmîler arasından, kendilerinden olan bir elçi gönderdi. Bu elçi onlara Allah'ın âyetlerini okur, onları inançlarına ve davranışlarına bulaşmış olan kirlerden arındırır, onlara kitabı ve hikmeti öğretir. Halbuki daha önce belli ve kesin bir sapıklık içinde idiler."[238] buyrulmaktadır. Bu itibarla, kendisi bilmediği halde Hz. Peygamber'in hikmeti onlara öğretmesi muhal olduğu gibi, yine kendisi iyi bilmediği halde kitabeti onlara öğretmesi de muhal olurdu. Ona göre, burada hiç kimse "Kitap" ifadesinden maksadın sadece Kur'an olduğunu iddia edemez. Zira bu lafız genellik ifade eder ve delil olmadıkça sınırlandırılamaz.[239] Müfîd'in bu konuda delil olarak getirdiği diğer bir âyet ise şudur: " Ey Resûlüm! Sen vahyimizden önce kitap okuyan veya

236 Müfîd, *Evâil*, s. 135-136, md. 154.

237 Müfîd, *a.g.e.,* s. 136, md. 154

238 bk. el-Cum'a, 62/ 2. Ayrıca benzer âyetler için bk. Al-i İmran 3/ 164; el-Bakara, 2/ 129.

239 Müfîd, *a.g.e.,* s. 136, md. 154

yazı yazan bir kimse değildin; eğer böyle olsaydı batıl iddia peşinde olanlar şüphe edebilirlerdi"[240] Müfîd, bu âyeti, Hz, Peygamber'in nübüvvetten önce yazı yazmayı kesinlikle bilmediğine, ancak nübüvvetten sonra ise bunu bildiğine delil göstermiştir. Zira maksat Hz. Peygamber'in bütün ömrü boyunca kitabeti bilmediği olsa idi bu durumda "Sen nübüvvetten önce de sonra da okumayı ve yazı yazmayı bilmezdin" denilmesi lazım gelirdi. Nitekim şiirle alakalı olarak "Biz Resûle şiir öğretmedik, o zaten ona yaraşmaz"[241] denilerek bütün zamanları içine alan genel bir lafız kullanılmıştır. Sonuç itibarıyla Hz. Peygamber, nübüvvetten sonra okur-yazarlığı en güzel şekilde öğrenmiştir. Müfîd, bu görüşün İmâmiyye'den bir topluluğun görüşü olduğunu, bu konuda İmâmiyye'nin geri kalanları ile diğer mezhep mensuplarının muhalefet ettiğini bildirmiştir.[242]

2- İmâmet

a- İmâmetin Gerekliliği

Sözlükte "kendisine uyulan kimse" anlamına gelen imâm kelimesi, siyâsî ve hukukî açıdan Resûl-i Ekrem'den sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden bir terimdir. Nitekim Müfîd, imâmın tanımını "Peygamber'e vekaleten, din ve dünya işlerinde umumun liderliği kendine ait olan kimsedir" şeklinde yapmıştır.[243] Şia'nın mezhebî kimlik kazanmasında ve şekillenmesinde imâmet anlayışı belirleyici bir rol oynamıştır. Bu fırkaya mensup olanlar, imâmları benimsemeyi inanç konusu haline getirdikleri için İmâmiyye, on iki imâm sistemini kabul ettiklerinden dolayı da İsnâaşeriyye diye isimlendirilmiştir.[244] Bu ekole göre imâm, Allah tarafından seçilmiş ve tayin edilmiştir. Bu tayin, Hz. Peygamber'e indirilen vasiyetle gerçekleşmiştir. İmâmların isimleri, Cebrail vasıtası ile Hz. Peygamber'e vahyedilmiş,

---

240 el-Ankebût, 29/ 48.

241 Yâsîn 36/ 69.

242 bk. Müfîd, *Evâil*, s. 135-137, md. 154; Zencânî, *Ta'likât,* s. 224-226; 403-406.

243 Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 39.

244 Fığlalı, Ethem Ruhi, "İsnâaşeriyye", *DİA,* XXIII, 142-147.

o da bu isimleri Ali'ye bildirmiştir. Buna göre Hz. Ali, imâmların ilki, Muhammed el-Mehdî de sonuncusudur ve bunların sayısı on iki ile sınırlıdır.

İmâmiyye fırkasına göre "imâmet", nübüvvetin uzantısı sayılmış, hikmeti sebebiyle imâm tayin etmesinin Allah'a vâcip olduğu kabul edilmiş, vahiy alma özelliği hariç nebîlere verilen seçilmişlik, ismet, efdâliyet ve mûcize göstermek gibi pek çok özelliğin imâmlarda da mevcut olduğu esası benimsenmiştir. İmâmet anlayışını mezhebin merkezine alan ve buna büyük bir önem atfeden İmâmiyye ekolü, bir bakıma dinî emirlerin yaşanmasını, İslâmî bir toplumun devamını imâmın varlığına bağlamıştır. Böyle bir anlayış, her dönemde atanmış bir imâmın varlığını zorunlu hale getirmiştir. İmâmet inancının teşekkül etmeye başladığı ilk dönemden itibaren Şiî-İmâmî kaynaklarda imâma olan ihtiyaca ve onun mutlaka bulunmasının gerekli olduğuna dair haberlere yer verilmiştir. Örneğin Küleynî, Allah'ın hüccetinin ancak imâmla kaim olacağını,[245] yeryüzünün bir hüccetten asla hali olmayacağını,[246] İmâmların Allah'ın arzdaki halifeleri, nuru ve rükünleri olduğunu[247] açıklamış; imâmların, Allah'a götüren rehberler olduklarına[248] vurgu yapmıştır. O, imâmı bedendeki kalbe benzeterek[249] insan hayatının devam edebilmesi için kalbe ihtiyaç olduğu gibi, sağlıklı bir dinî hayatın yaşanabilmesi için de imâma ihtiyaç olduğunu açıklamıştır.

Küleynî, imâmı tasdik ve ona itaat etmenin dinî bir vecibe olduğunu ifade eden pek çok haber rivâyet etmiştir. Bu bağlamda imâmları kabul etmeyenlere yönelik bazı müeyyidelerin olduğunu açıklamış; "Onları kabul etmeyen kimse karanlıklar içindedir",[250] "imâmları tasdik etmedikçe hiç kimse cennete giremez",[251] "bir kimse imâmı tasdik etmeden ölürse cahiliyye ölümüyle ölmüştür",[252] "Fatıma'nın neslinden gelen imâmları kabul

245 Küleynî, *Usûl-i Kâfi,* (nşr. Cevad Mustafavî), İntişârât-i İlmiye-i İslâmî, trs. , I, 250, 274.
246 Küleynî, *a.g.e.,* I, 251.
247 Küleynî, *a.g.e.,* I, 273-280. *a.y.,* I, 280.
248 Küleynî, *a.g.e.,* I, 273, 352.
249 Küleynî, *a.g.e.,* I, 238.
250 Küleynî, *a.g.e.,* I, 262.
251 Küleynî, *a.g.e.,* I, 260-261.
252 Küleynî, *a.g.e.,* II, 198.

etmeyen bir kimse işlediği günahlardan dolayı iki kere cezalandırılacaktır",[253] "İmâmlara muhalefet eden kimseler Peygamber'in şefaatinden mahrum kalacaktır"[254] şeklindeki hadisleri zikretmiştir. Diğer taraftan, dünyanın selameti ve devamı imâmların varlığına bağlanmıştır. Bu bağlamda, yeryüzünün imâmdan mahrum olamayacağı belirtilmiş,[255] yeryüzünde iki kişi dahi kalsa birinin imâm olacağına vurgu yapılmıştır.[256]

Küleynî'nin imâmetin gerekliliği konusunda naklettiği bu ve benzeri haberleri sonraki âlimler de aynen kabul etmiştir. Nu'mânî ve Sadûk, ilgili rivâyetleri nakletmek suretiyle imâmlara olan ihtiyacı ifade etmeye çalışırken Usûlî anlayışın kurucusu kabul edilen Müfîd meseleyi naklî delillerin yanı sıra akılla da izah etme gayreti içine girmiştir. Mesela Küleynî ve Sadûk'ta, imâm tayiniyle alakalı olarak henüz "lütuf" konusuna temas edilmediği halde[257] Müfîd, imâma olan ihtiyacı bu kavram ve prensiple izah etmiştir. İmâmet görevinin Allah tarafından imâmlara ihsan edilmesinin ilâhî bir lütuf olduğunu ifade eden Müfîd, insanları hayra götüren ve masiyete düşmekten alıkoyan bir husus olması itibarıyla Allah'ın hikmetinin imâm tayin etmeyi gerektirdiğini ve bu durumun O'na vacip olduğunu belirtmiştir.[258] Hz. Peygamber'in vefatından sonra bizzat onun tayin ettiği imâmlar, insanların maslahatına uygun olan bu vazifeyi yerine getirmişlerdir. Burada Müfîd'in imâmet anlayışının iki esasa dayandığı görülür. İlki, Allah'ın adâlet ve lütuf sıfatlarıdır. Buna göre Allah, insanlara peygamberler göndererek nasıl onlara lütufta bulunmuşsa aynı şekilde peygamberden sonra onun halefi olmak üzere imâmlar tayin ederek bu lütfunu devam ettirmiştir. İkincisi ise, insanların maslahatına uygun olduğu için Allah'ın onlara elçiler göndermesi vacip olduğu gibi, peygamberlerin de kendi haleflerini/ vasîlerini Allah'ın irâde ve tercihiyle atamaları da vaciptir.

Müfîd, imâmı kabul etmenin veya tanımanın gereğiyle alakalı "İmâmı

---

253 Küleynî, *a.g.e.,* II, 210.

254 Küleynî, *a.g.e.,* I, 298.

255 Küleynî, *a.g.e.,* I, 351.

256 Küleynî, *a.g.e.,* I, 352, 270; II, 242-243.

257 bk. Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", *Ankara Ü. İlahiyat Fak. Der.,* sayı 32, ss. 89-110, s. 96.

258 Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 39.

tanımak insanlar üzerine farz mıdır? yoksa yapanın mükafatlandırıldığı ve terk edeninde cezalandırılmadığı bir durum mudur?"[259] şeklindeki bir soruya, imametin İslâm'ın güçlü farzları gibi farz ve gerekli olduğunu belirterek cevap vermiştir. O, imâmı tanımanın farziyetiyle alakalı olarak dört delil ileri sürmüştür. Bunlar, Kur'an, haber, icma ve akıldır.

I. Kur'an: Müfîd, imâmı tanımanın gerekliliğiyle alakalı olarak şu âyetleri delil göstermektedir. "*Ey İmân edenler Allah'a itaat ediniz. Resûle ve sizden olan emire de itaat ediniz.*"[260] Böylece Allah, kendisini ve elçisini kabul etmeyi vacip kıldığı gibi imâmları tanımayı ve onlara itaat etmeyi de gerekli kılmıştır. Ayrıca "*Gün gelecek her sınıfın insanlarını, tabi oldukları önderlerine nispet ederek çağıracağız..*"[261] âyetini de delil göstermiştir.[262]

Müfîd, başka bir yerde Hz. Peygamber'in otoritesinin kaynaklarını izah ederken "*Resûlün size verdiklerini alın yasakladıklarından sakının..*",[263] "*Her kim Resûle itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur*"[264] gibi âyetleri delil göstermiştir. Peygamberî otoritenin kaynağı olan bu âyetler, Şia'ya göre imâmların da otoritesinin kaynağıdır. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın kendi elçilerini seçtiği gibi, Hz. Peygamber'in de Ali'yi vasiyet etmesi ve imâmetini nas ile belirlemesi Ali'nin otoritesinin kaynağıdır. Onun masumiyeti de buradan kaynaklanmaktadır.[265] Böylece Müfîd, Ali'nin şahsında imâmlara itaati Kur'an'da Hz. Peygamber'e itaati gerekli kılan âyetlere dayandırmıştır.

II. Haber: Şiî anlayışa göre Hz. Peygamber'den tevatürle gelmiştir ki, "Her kim zamanının imâmını tanımadan ölürse, cahiliye ölümüyle ölmüştür."[266] Müfîd, bu habere dayanarak imâmı kabul etmeyen bir kim-

---

259 Müfîd, *el-İfsâh fi'l-imâme,* s. 27.

260 En-Nisâ 4/ 59.

261 el-İsrâ 17/ 71.

262 Müfîd, *el-İfsâh,* s. 28.

263 el-Haşr 59/ 7.

264 en-Nisâ 4/ 80.

265 Konuyla alakalı bazı rivâyetler için bk.Müfîd, *el-İhtisâs,* s. 330-331.

266 Müfîd, *el-İfsâh*, s. 27-28.Bu hadisin kaynakları için ayrıca bk. bk. Küleynî, *el-Kâfî*, I, 308; Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, II, 412; Nu'manî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 330, 335; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 96.

senin dinden çıkacağını iddia etmiştir.[267] Ayrıca "Allah'ın bu işe (emr) tayin ettiği (vellâ) kimseyi dinleyin ve itaat edin, şüphesiz bu İslâm'ın nizamıdır"[268] şeklindeki haberi de imâmlara itaat etmenin dinî bir gerekçesi olarak ileri sürmüştür. Müfîd, Hz. Peygamber'e atfedilen pek çok haberi nakletmek suretiyle Ali ve onun neslinden gelen nas ile tayin edilmiş imâmlara itaat etmenin farziyetini açıklamış ve bunun dinî bir vecibe olduğunu ifade etmiştir.[269]

III. İcma: Müfîd, dinin farz olarak ortaya koyduğu hususların yerine getirilmesinin zorunlu olduğu gibi, Müslümanların imâmı tanımasının da vacip olduğu hususunda Ehl-i İslâm arasında genel olarak ihtilaf bulunmadığını belirtmiştir.[270] Genel olarak İslâm mezhepleri arasında imâmetin gerekliliği hususunda ortak bir kanaat bulunmakla birlikte, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kimin imâm olması gerektiği ve bunun özellikleri konusunda ihtilaf edilmiştir. Şia ayrı tutulursa, Müslümanların hemen hepsi Hz. Peygamber'den sonra Ebû Bekir'in hilafetini kabul etmiştir. Şia ise Ali'nin imâmetinin fasılasız bir şekilde vuku bulduğunu ileri sürmüştür.[271] Bununla birlikte Müfîd, ilk üç halifeden sonra Ali'nin imâmeti konusunda hiçbir ihtilaf bulunmadığını, dolayısıyla Müslümanların hepsinin onun imâmeti hususunda icma ettiğini açıklamıştır.[272] Müfîd, Hz. Ali hakkındaki icmayı şöyle izah etmiştir: Şia, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Ali'nin fasılasız bir şekilde bu işe en layık olan kişi olduğu hususunda görüş birliğine varmış ve onun imâmetini kabul etmiştir. Diğer fırkalar ise Osman'dan sonra onun imâmeti hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Haşeviyye, Mûtezile ve Mürcie böyle kabul etmiş, Hariciler ise her ne kadar hakem olayından sonra farklı kanaat ortaya koymuşlarsa da başlangıçta aynı icmayı kabul etmişlerdir. Şu halde Ali'nin imâmete layık olduğu hususunda genel bir icma vuku bulmuş-

267 Müfîd, *el-İfsâh,* s. 29.
268 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 14, (2/ 2).
269 Örnek olarak bk. Müfîd, *el-Emâlî,* s. 217, (25/ 4); s. 68-69 (8/ 4).
270 Müfîd, *el-İfsâh,* s. 29.
271 Müfîd, *el-İrşâd,* s. 107-108; a. Mlf., *el-İfsâh,* s. 29-31.
272 Müfîd, *a.g.e.,* s. 31-34.

tur.[273] Böylece Müfîd, Ali'nin imâmeti hususunda bizzat icmanın var olduğunu, ancak bunun zamanıyla alakalı ihtilafların bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ihtilaflar, var olan icmayı ortadan kaldırmaz.[274] İcma iddiasının diğer halifeler hakkında da hüccet olduğu şeklindeki bir itiraza ise Müfîd şöyle cevap vermiştir: "Biz, Bekriyye, Osmaniyye ve Haricilerin Ali'nin faziletlerinin reddedilmesi hususunda icma ettiklerini bilmiyoruz. Hem nasıl bu rivâyetleri inkar edebilirler, onlar bizzat kendileri bunları rivâyet etmiş ve kabul etmişlerdir?"[275] Burada Müfîd, Ali'nin faziletine dair bu tür rivâyetlerin varlığının inkar edilmediğini, ancak bunların mezhebî bakış açısına göre yorumlandığını belirtmiştir. O, bu durumu izah ederken, Müslümanların Kur'anın tevilinde ihtilaf etmelerinin bizzat indirilen âyetleri inkar etme anlamına gelmeyeceğini örnek olarak göstermiştir.[276] Böylece o, Müslümanların hepsinin Ali'nin imâmeti konusunda icma ettiğini, ancak Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafetlerinde –Şia'nın itirazları sebebiyle- böyle bir icmanın söz konusu olmadığını ileri sürmüştür.

ıv. Akıl (Nazar ve İtibar): Müfîd, imametin gerekliliğini aklen şöyle izah etmiştir. Biz, halkın şeriat hususunda imâma muhtaç olduğunu ve gerçekten onu kabul etmelerinin bir gereklilik olduğunu kabul etmekteyiz. Zira farz namazların ikamesi, zekat, hac ve cihat gibi şer'i pek çok emrin yerine getirilmesi hususunda imâma ihtiyaç vardır. Bütün bunlar şüpheye mahal vermeyecek şekilde imâmeti kabul etmenin gerekliliğini göstermektedir.[277]

Müfîd, sosyal hayattan hareketle ortaya koyduğu delillerle de imâmetin gerekli olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre sosyal açıdan imâmeti gereli kılan hususlardan biri halkın yanılması ve hata etmesinin imkanıdır. Masum olmadıklarından dolayı avamın hata etmesi mümkündür. Bu durumda onların hatalarını düzeltecek ve doğru yola

273 Müfîd, *a.g.e.,* s. 29-31.
274 Müfîd, *a.g.e.*, s. 29-31.
275 Müfîd, *a.g.e.,* s. 37-38.
276 Müfîd, *a.g.e.,* s. 37-38.
277 Müfîd, *a.g.e.,* s. 29.

ulaşmalarına önderlik edecek masum birisine ihtiyaçları vardır. Aynı zamanda insanlar arasında adaletle hükmedecek, hadleri yerine getirecek, güvenilir bir kimse olması gerekmektedir. Şâyet imâmların masumiyeti zorunlu olmasa idi, bu takdirde onların da insanlara ihtiyacı söz konusu olurdu. Bu ise icma ile batıldır.[278] Böylece Müfîd, imâmı tanımanın bir zorunluluk olduğunu belirtmiş ve özellikle aklî delil olarak dinin sosyal hayatta yaşanabilmesi için bir imâmın varlığına ihtiyacı ileri sürmüştür.

b- İmâmetin Mahiyeti ve Nübüvvetle ilişkisi

Müfîd, nübüvvet gibi, imâmetin de Allah'ın bir lütfu olduğu kanaatindedir.[279] Şia kelâmcılarının çoğunluğu gibi o da, mükellef kıldığı kullarına lütufta bulunmanın Allah'a vacip olduğu ve bu sebeple O'nun kullarına gereken lütuflarda bulunduğu görüşündedir.[280] Bu bağlamda o, lütuf ve aslah prensiplerini şöyle izah etmiştir: "Derim ki Allah, mükellef oldukları müddetçe din ve dünyaları konusunda kulları için aslah olan şeyleri yapar ve onların salahını ve menfaatlerini dikkate alır. Şüphesiz Allah zengin kıldığı bir kimse hakkında tedbir hususunda aslah olanı yapmıştır. Aynı şekilde O'nun fakir kıldığı, iyileştirdiği ve hasta yaptığı kimseler hakkındaki söz de böyledir. Yine derim ki, lütuf taraftarlarının lütuf açısından gerekli gördükleri şey, ancak cömertlik ve kerem açısından Allah'a vaciptir. Yoksa (Mûtezile'nin) zannettiği gibi, adâletin bunu gerektirmesi ve yapmadığı takdirde zalim olması açısından değil."[281] Müfîd öncesi İmâmiyye kelâmında lütuf kavramı pek kullanılmamıştır.[282] Müfîd ile birlikte bu kavramın kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Bununla birlikte Mûtezile, adaleti gereği lütfu Allah'a vacip kılmasına karşın Müfîd'in kerem ve cömertliği sebebiyle bunu O'na vacip kıldığı anlaşılmaktadır.[283]

İmâmiyye'ye göre imâmlar, *muhaddes*tir. Bu kavramla, imâmların

---

278 Müfîd, *el-Cemel*, s. 73-77.

279 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 42, md. 33.

280 Müfîd, *el-Akl fî usûli'd-dîn,* Beyrut 1412/ 1992, s. 366-367.

281 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 59, md. 28.

282 Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", s. 93.

283 Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 39. (c.10); ayrıca bk. Zencânî, *Talikat*, s. 161.

resûl ve nebîlerden farklılığına işaret edilmiştir.[284] Nitekim İmâmî kaynaklarda, nebî-imâm farkını izah etmek üzere konuyla alakalı bazı rivâyetler nakledilmiştir. Bu rivâyetlerde, imâmların –peygamberler gibi olmasa da– vahiy aldıklarına, diğer bir ifadeyle ilâhî bir bilgiye muhatap olduklarına vurgu yapılmıştır. Ancak onlar, peygamberler gibi uykuda veya uyanıkken meleği göremezler, fakat sesini işitebilirler.[285] Bu hususta Muhammed Bâkır, "Nebî, rüyasında meleği gören, sesini işiten ancak uyanıkken meleği göremeyen kimsedir. Resûl ise meleği görüp onunla konuşabilen kimsedir. Muhaddes (imâm) ise meleğin sesini işitir ama ne rüyasında ne de normal şartlarda meleği görebilir.."[286] diyerek bu üçü arasındaki temel farka işaret etmiştir. Nitekim Mûsâ Kâzım'dan gelen bir rivâyete göre, Ali'nin mushafında "*Biz senden önce hiç bir resûl veya nebî (ve bir muhaddes) göndermedik ki...*"[287] mealindeki âyetin açıklamasında "muhaddes" kelimesi yazılı idi. Mûsâ Kâzım, bunu, Kur'anî bir delil olarak kabul etmiş ve "muhaddes" kavramını şöyle açıklamıştır: "Kulağına bir söz söyler, o da bunu bir tını gibi duyar ya da kalbine bir mana atar o da bunu bir tını gibi anlar/ duyar. Dedim ki: Nebî gibi mi? O: Hayır, Hızır ve Zü'l-Karneyn gibi, diyerek cevap verdi"[288]

Müfîd, eserlerinde imâmların muhaddes olmaları özelliğine vurgu yapmış ve bununla alakalı rivâyetler nakletmiştir.[289] Nitekim o, "Her ne kadar imâmlar meleklerin zatını göremeseler de onların sözünü duymaları hakkındaki söz" diyerek konu hakkındaki görüşlerini şöyle açıklamıştır. "Derim ki, akıl açısından bu mümkündür. Şia, dalâletten korunmuş sıddıklar hakkında bu durumu imkansız görmez. Nitekim bunun sıhhati ve imâmlar hakkında gerçekleştiğine dair haberler gelmiştir. Bu görüş, İmâmiyye fakihlerinin ve Ashab-ı Eserin görüşüdür. Nevbahtîler ve İmâmiyye'den bir grup,

---

284 Onat, a.g.m., s. 96.

285 Küleynî, el-Kâfî, Kitabu'l-Hücce, (nşr. Ali Ekber Gaffârî), Tahran 1388, s. 176-77.

286 Müfîd, *el-İhtisâs,* s. 328. Benzer açıklamalar, Cafer Sadık ve Ali er-Rızâ'dan nakledilmiştir. (bk *el-İhtisâs*, s. 329)

287 el-Hacc 22/ 52.

288 Müfîd, *el-İhtisâs,* s. 328.

289 Müfîd'in muhaddes kavramı ve imâmların muhaddes olduklarıyla alakalı nakilleri ve açıklamaları için bk. *el-İhtisâs,* s. 286-287, 329-331.

bu durumu kabul etmediler. Onların konu hakkındaki ahbardan haberleri yok, bu hususu iyi düşünmediler ve doğru yola giremediler"[290] Böylece Müfîd, imâmların "muhaddes" olduğu şeklindeki İmâmî anlayışı devam ettirmiş, bu konuda aykırı görüş ileri süren Nevbahtîleri eleştirmiştir. Akılcı bir üslup benimsemiş olmasına rağmen Müfîd'in imâmların özellikleri hususunda tutucu davranması imâmet doktrini ile yakından alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

Şiî-İmâmî kaynaklarda görülen bu ve benzeri açıklamalara göre, nebî ve resûllerin yanı sıra muhaddes kabul edilen imâmlar da ilâhî bilgilendirmeyle muhataptırlar. Müfîd, bu durumun tam olarak vahiy diye isimlendirilmesinin doğru olmayacağı kanaatindedir. Burada nebî ile imâm arasında nasıl bir farkın olduğu meselesi gündeme gelmiştir. Bu sebeple İmâmî âlimler, nübüvvet ile imâmet arasında kesin bir ayrımın olduğuna dikkat çekmeye çalışmışlardır. Örneğin Müfîd, şeriatın imâmları nübüvvetle isimlendirmeyi menettiğini, ancak peygamberlerin vazifelerinin kendilerinden sonra imâmlar tarafından yerine getirilmesi bakımından aklın bu durumu imkansız görmediğini bildirmiştir. Nitekim o, nebî-imâm farkını izah ederken, akıl açısından imâmlara nebî denilmesine bir engel bulunmadığını, zira nebîler için hasıl olan "mânâ"nın imâmlar için de mevcut olduğunu belirtmiştir.[291] Onun bu ifadesi imâmların temel özellileriyle birlikte düşünüldüğünde buradaki "mânâ"dan imâmların bilgilerinin de ilâhî kaynaklı olmasının kastedildiği anlaşılmaktadır.[292] Zira Müfîd, tam olarak peygamberler gibi olmasa da, imâmlara ilâhî bir takım bilgilerin gelmesini aklen ve dinen mümkün kabul etmiştir. Ona göre Allah, nebî ve resûllerin dışındaki bazı kimselere de vahiy göndermiştir.[293] Nitekim Kur'an'da Mûsâ'nın annesine,[294] bal arısına[295] vahiy gönderildiği bildirilmektedir. Bu itibarla o, imâmlara vahiy geldiğini söyleminin en azından kelime anlamında dinen bir engeli bulunmadığı kanaatindedir.

---

290 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 69-70, md. 44.

291 Müfîd, *a.g.e.*, s. 45, md. 8.

292 Müfîd, *a.g.e.*, s. 44, md. 8.

293 Müfîd, *a.ge.*, s. 45, md. 8.

294 bk. el-Kasas 28/ 7.

Diğer taraftan imâmın icra ettiği fonksiyon böyle bir bilgilendirmeyi gerekli kılmaktadır. Zira İmâmî anlayışa göre insanların maslahatı için peygamberlik müessesesi nasıl gerekli ise aynı şekilde imâmet de gereklidir. Hz. Peygamber'den sonra bizzat onun tayin ettiği imâmlar, insanların maslahatına uygun olan bu vazifeyi yerine getirmişlerdir. Bu vazifeyi hakkıyla yerine getirebilmeleri için onların diğer özellikleriyle bağlantılı olarak yanılmaz bir bilgi kaynağı tarafından teyit edilmeleri fonksiyonlarının zorunlu bir gereğidir.

Yukarıdaki izahlardan hareketle Müfîd'in, vahiy kelimesini terim anlamıyla değil, kelime anlamıyla ele aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, "Yaratılmış varlıkların Allah'ın zatını idrak etmeleri mümkün olmadığına göre, ilahi emir ve yasaklar imâmlara (hüccet) nasıl ulaşmaktadır?" şeklindeki bir soruya; Allah'ın yaratılmışların sıfatlarından münezzeh olduğunu, onlara benzemediğini belirttikten sonra O'ndan imâm ve sefirlere yönelik emir ve nehiylerin hasıl olmasının makul ve sabit olduğunu ifade etmiştir. Ona göre burada bir karışıklık yoktur. Şöyle ki; Allah, kelâmın kendisiyle kaim olduğu bir mahalde, örneğin hava veya başka bir cisimde kelâmı yaratır, bununla vazifeye ehil olan kimseye hitap eder, mahlukatından hiçbir kimsenin bunu yapmaya muktedir olamayacağını göstermek suretiyle de bu kelâmın kendi kelâmı olduğuna delâlet eder. Böylece muhatap bilir ki bu kelâm Allah'ın kelâmıdır. Zira Allah, kullarını şüphede bırakmaz, kendisine yalan isnat eden kimseleri tasdik etmez ve batılı burhan ile teyit etmez.[296]

İmâmların bir diğer özelliği de sadık rüya görmeleridir. Müfîd, rüyaların çeşitlerini anlatırken, imâmların rüyalarının –her ne kadar bunlara gerçek anlamda vahiy denilmezse de– vahiy yerine geçtiğini, hak ve doğru olduklarını belirtmiştir. Şeytanın nebî ve imâmların rüyalarına giremeyeceğini, onların gördükleri rüyaların şeytanın vesvesesi ve aldatması olamayacağını bildirmiştir.[297] Bu durumu şöyle açıklamıştır: "Derim ki,

295 en-Nahl 16/ 68.

296 Müfîd, *el-Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 38-39.

297 Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VI, 172-174.

resûllerin, nebîlerin ve imâmların rüyaları sadık rüyalardır. Şüphesiz Allah onları *ahlam*dan (karışık rüyalardan) muhafaza etmiştir. Nitekim onlardan gelen haberler rüyalarının gerçekleştiği şeklindedir. İmâmiyye fakihleri ve Ehl-i nakil böyle kabul etmiştir. İmâmiyye kelâmcılarının bu konuda olumlu veya olumsuz bir cevaplarını bilmiyorum. Mûtezile'nin hepsi bu konuda bize muhalefet etmiştir."[298]

3- İmâmların Temel Özellikleri

a- Nas ile Tayin ve Vasîlik Meselesi

Şiî-İmâmî düşüncede imâmet inancının tarihî gelişimi dikkate alındığında Cafer Sadık'ın ölümüne kadar henüz *nas ile tayin* fikrinin gelişmediği, ancak bunun ilk nüvesi olan "bir imâma itaatin farz olduğu" ve "bu imâmın Ehl-i Beyt'ten olması" gerektiğine vurgu yapıldığı görülür. Yine bu döneme kadar *vasîlik* kavramı da henüz özel anlamda bir vasîlik niteliğine kavuşmamıştır. Bunun mirasçı anlamında kullanıldığı söylenebilir. Bir bakıma vasîlik Ehl-Beyt'ten kendisine itaat edilmesi farz olan kimsenin belirlenmesinde bir işaret olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim başta Hz. Peygamber'in zırhı olmak üzere bir takım emanetlerin imâmetin işareti olarak kabul edildiği görülmektedir.[299] Buradaki asıl problem, bir imâmın vefatından sonra onun halefinin kim olacağı ve bunu belirlerken ölçünün ne olması gerektiği meselesidir. Nitekim bu problem Şia içinde bir takım ihtilaflara ve parçalanmalara neden olmuştur. Cafer Sadık'ın ölümünden sonra imâmın belirlenmesiyle alakalı olarak altı farklı görüşün ortaya çıktığı, bunlardan sadece birinin ve çok küçük bir grubun Mûsâ Kâzım'ın imâmetini kabul ettiği bilinmektedir.[300] Mûsâ Kâzım'ın taraftarları, onun imâmetini izah ve ispat edebilmek için bazı

298 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 70, md. 45.

299 Şiî-İmâmî düşüncede imâmet fikrinin ortala çıkışı ve gelişimiyle alakalı olarak geniş bilgi için bk. Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci,* (yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 71-73.

300 Bu konuda bk. Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme,* s. 46-47; Nevbahtî, *Şiî firkalar*, s. 211-218; Râzî, *el-Muhassal*, s. 275.

argümanlar geliştirmiştir. Söz konusu argümanların bir kısmı, Zeydiyye, Keysâniyye gibi diğer Şiî fırkaların imâmet iddialarını reddetmeye yönelik iken önemli bir kısmı da Cafer Sadık'ın ölümüyle ortaya çıkan karmaşayı düzeltmek, imâmetin diğer kardeşlere geçmeyeceğinin teorik altyapısını oluşturmak ve böylece Mûsâ Kâzım'ın imâmetini ispatlamaya yöneliktir. Bu tartışmalar sürecinde nas ile tayin esasının formüle edildiği ve zamanla bir inanç olarak benimsendiği görülür. Bununla, masum ve üstün niteliklere sahip bir imâmın bizzat Allah tarafından atanması kastedilmekte idi. Bu anlayışa göre, söz konusu özelliklere sahip birisi ancak Allah'ın rızasına uygun ve adil olan bir düzeni tesis edebilir. Bu bağlamda Hz. Ali, Allah tarafından atanan ve Hz. Peygamber tarafından bizzat vasî olduğu bildirilen ilk imâmdır.[301] Her imâm, tıpkı Ali'nin Peygamber tarafından belirlenip atandığı gibi, kendisinden sonra gelecek olan imâmı atamıştır. Bu itibarla İmâmiyye'nin ortaya koyduğu imâmet zinciri bizzat tayin ile belirlenmiştir. Nitekim İmâmî temel eserlerde bu durum yine imâmlardan gelen ahbar ile açıklanmıştır. Örneğin Küleynî, imâmların bizzat Allah tarafından tayin edildiğini,[302] isimlerinin Peygamber'e vahiy edildiğini[303] ve bizzat Cebrail tarafından bildirildiğini[304] ifade eden rivâyetler nakletmiştir.

Şüphesiz Müfîd, imâmetin nas ile tayin edildiği konusuna ayrı bir ehemmiyet vermiş ve bu konuda risaleler telif etmiştir.[305] Müfîd, tayin esasının seçimden daha iyi ve imâmetin mahiyetine daha uygun olduğunu açıklamıştır. O, bu durumu şöyle izah etmiştir: "İmâmet tayin ile olmalıdır. Çünkü imâm olan kimsenin Allah katındaki en efdal, en bilgili, en cesaretli ve en uygun kimse olması imâmetin şartlarındandır. Bunun akıl ve hislerle bilinmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bunun yolu, bütün

---

301 Metin Bozan, *a.g.e.,* s. 90.

302 Küleynî, *Usûl-i Kâfî*, II, 25.

303 Küleynî, *a.g.e.,* I, 298-299.

304 Küleynî, *a.g.e.,* I, 274.

305 Müfîd, Ali'nin imâmetiyle alakalı olarak *el-İfsâh, el-Cemel, el-İrşâd* gibi eserlerinden ayrı olarak *Mes'eletün uhrâ fi'n-nassi alâ Alî, Mes'ele fi'n-nassi alâ Alî* adlı müstakil risaleler de kaleme almıştır. (Geniş bilgi için Müfîd'in eserleri bölümüne bakınız)

sırları bilenin tayin etmesinden başka bir şey değildir. Ayrıca imâmın enbiyâ gibi masum olması gereklidir. Dolayısıyla ismeti bilmenin yolu Allah'tan haber veren sadık bir kimsenin tayini veya mûciz bir işaretle ya da hârikulâde bir olayla olur. Seçim meselesine gelince bunun yolu akıl değil, sem'dir. Şeriatta seçimin farz olması söz konusu değildir. Böylece muhaliflerin imâmet konusundaki iddiaları batıl olmuştur."[306] Müfîd, imâmın belirlenmesinde atamanın esas olduğunu belirtmiş ve bunun imâmetin mahiyetine daha uygun düştüğüne vurgu yapmıştır. Diğer taraftan imâmın seçim yoluyla belirlenmesinin ancak şeriatın bu konudaki emriyle olabileceğini, halbuki şeriatte bu yönde bir açıklamanın bulunmadığını ileri sürmüştür.

Müfîd, kendisinden öncekilere göre daha sistematik bir metot takip etmiştir. Önce *nas*dan maksadın "bir şeyi izhar etmek ve açıklamak"[307] olduğuna vurgu yapmış, bu anlamıyla Ali'nin imâmetinin bizzat Peygamber tarafından açıklandığını belirtmiştir. Bu bağlamda o, Ali'nin imâmetinin nas ile tayin suretiyle vuku bulduğunu naklî ve aklî delillerle açıklamıştır. Ona göre, Müminlerin Emirinin imâmetinin delili, bizzat Peygamber'in insanların huzurunda onu halef olarak bıraktığını açıklamasıdır. Ona göre, bu konudaki haberler tevatürle nakledilmiştir.[308]

Müfîd'in Ali'nin imâmetinin bizzat nas ile vuku bulduğuna dair ortaya koyduğu naklî deliller arasında, Veda haccı dönüşünde Gadîr-i Hum mevkiinde "Ey insanlar! Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır"[309] şeklindeki rivayeti zikretmiştir. Yine Batn-ı Kadîd'de Hz. Peygamber, "Ya Ali! Allah'tan benim ile senin aranda velâyet kurmasını istedim, böyle yaptı. O'ndan aramızda kardeşlik kurmasını istedim, böyle yaptı. Yine O'ndan seni benim vasim yapmasını istedim böyle yaptı"[310] buyurmuştur. Müfîd bu gibi rivayetleri delil göstererek Ali'nin Peygam-

306 Müfîd, *el-Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52.

307 bk. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare*, s. 18-19.

308 Müfîd, *en-Nüket fî mukaddemâti'l-Usûl,* s. 43-44.

309 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 223, (26/ 2).

310 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 279, (33/ 5). Bu olay, Batn-ı Kadîd denilen Mekke yakınlarında bir yerde gerçekleşmiştir.

ber'e vasî olduğunu açıklamıştır.[311] Yine Müfîd, Muhammed Bâkır'dan gelen bir rivâyete göre; Cibril Hz. Peygamber'e gelerek Ali'nin faziletini, vasî ve imâmetini tebliğ etmesini bildirir. Bunun üzerine Peygamber ashabın toplanmasını ister, cemaatle namazdan sonra uzunca bir hutbe okuyarak Ali'nin faziletini ve kendisinden sonra halefi olduğunu ilan eder.[312] Müfîd'in Ali'nin nas ile tayini konusunda ileri sürdüğü diğer bir delil ise Hz. Ali'nin, Kûfe mescidinde hutbe okurken, Peygamber'in kendisi hakkında ifade ettiği on hasleti saymasıdır. Buna göre Peygamber "Ya Ali, sen benim dünya ve ahiret kardeşimsin, vasim ve yokluğumda beytimin koruyucususun..." buyurmuştur.[313] Başka bir rivâyette, Peygamber mi'raca çıktığında kendisine "Ya Muhammed! Ali'yi hayırlı bir şekilde vasî tayin et, zira o Müslümanların efendisi, muttakilerin imâmıdır..." diye nida edilmiştir.[314] Diğer taraftan Müfîd, konuyla alakalı hadisleri zikrederek, Ali'nin henüz Peygamber hayatta iken "Müminlerin Emiri" olarak isimlendirildiğini; Peygamber'in emri üzerine Ebû Bekir, Talha ve Zübeyr'in de dahil olduğu yedi kişinin Ali'yi bu ismiyle selamladıklarını, dolayısıyla Peygamber'in hayatında onun imâmetini kabul ettiklerini ifade etmiştir.[315]

Diğer taraftan Müfîd, Hz. Ali'nin Peygamber'den hemen sonra imâm olmasının gerekliliğiyle alakalı olarak pek çok aklî delil ortaya koymuştur. Konuyla alakalı ahbarın yanı sıra o, Ali'nin fazilet ve üstünlüğünü ifade eden her tür olayı burada bir delil olarak göstermiştir. Bu bağlamda o, Ali'nin cesaret, kahramanlık ve başarılarını onun imâmetinin aklî delilleri arasında zikretmiştir.[316] Aşağıda Ali'nin faziletinin aklî ve naklî delilleri açıklanırken bunlara da yer verilecektir.

Burada üzerinde durulması gereken bir husus da, Müfîd'in "mevlâ"

---

311 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 279, (33/ 5); s. 270-271, (32/ 2).

312 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 345-50, (41/ 2). Benzer rivâyetler için bk. Müfîd, *el-Emâlî*, s. 167-168, (21/ 3)

313 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 174, (22/ 4).

314 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 173, (22/ 3).

315 Müfîd, *el-İrşâd,* s. 27-28.

316 Müfîd, *el-İrşâd*, s. 30-31, 36-37.

kavramına ayrı bir ehemmiyet vermesidir. Nitekim o, *Kitâbu aksâmi'l-mevlâ fi'l-lisân* ve *Risâle fî ma'na'l-mevlâ* adında iki risale telif etmiştir.[317] Müfîd, ilk risalesinde Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum günü, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" şeklindeki hadisinde zikredilen "mevlâ" kelimesinden neyin anlaşılması gerektiğini İmâmî bir bakış açısıyla ortaya koymuştur. Müfîd, mevlâ kelimesinin; "el-evlâ bi't-tasarruf" (bir şeye öncelikli olarak layık olma), köle sahibi, azâd olunmuş köle, köle azâd eden kişi, amca oğlu, yardımcı vb. on anlama geldiğini, bunlar arasında hadiste zikredilen anlama en uygun olanının "el-evlâ bi't-tasarruf" anlamı olduğunu, dolayısıyla burada zikredilen mevlâ kelimesinin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra bu işi en layık kimse olduğunu gösterdiğini ileri sürmüştür. Müellif, kendi görüşün desteklemek üzere burada aklî ve naklî deliller kullanmıştır.[318] *Risâle fî ma'na'l-mevlâ* adlı risalesini ise Müfîd, "mevlâ" kelimesinin imâmete delâletini inkar eden Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye mensup bir grup Mûtezilî kelâmcı (el-Behşemiyye) ile yaptığı münazara üzerine kaleme almıştır.[319] Burada o, mevlâ kelimesinin Arap şiirindeki kullanımlarını delil göstererek; Ahtal, Kümeyd b. Zeyd ve Hassan b. Sabit gibi meşhur Arap şairlerinin şiirlerinden örnekler vermiş ve kendi görüşünü ispata çalışmıştır. Ayrıca Ehl-i beyt mensuplarının hepsinin "mevlâ" kelimesini imâmet anlamında anladıklarını da ileri sürmüştür.[320]

Ali'nin nas ile tayin edildiği şeklindeki Şiî iddialar karşısında Mûtezilî ve Sünnî âlimler bir takım itirazlar ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri, Ali'nin nas ile tayin edilmiş olmasına rağmen bunun ümmet arasında bilinmemesi ve bu konuda bir icmanın oluşmamasıdır. Nitekim Müfîd ile bu konuda tartışan Kâdî Ebû Bekir Ahmed b. Seyyâr, "Madem ki Nebî, Ali'ni imâmetini ve ona itaat etmenin gerekliliğini açıklamıştır, öyleyse onun imâmetinin gizli kalmaması gerekirdi. Halbuki bu husus bize gizli kalmıştır" diyerek tayin işinin ümmete gizli kalmasını ve bu konuda genel

317 Necâşî, *Ricâl*, 329; İbn Şehrâşûb, *Mealim*, s. 113.
318 Müfîd, *Aksâmü'l-Mevlâ fi'l-lisân,* s. 35-43.
319 Müfîd, *Risâle fî ma'ne'l-mevlâ,* (nşr. Muhammed Rıza el-Hüseynî), naşirin önsözü, s. 4.
320 Müfîd, *Risâle fî ma'ne'l-mevlâ,* s. 16-40.

bir icmanın olmamasını nas ile tayin anlayışının aleyhinde bir delil olarak ileri sürmüştür. Müfîd, bu itiraza şöyle cevap vermiştir: "Ali'nin nas ile tayini hususu orada hazır bulunan kimselere gizli kalmamıştır. Şu andaki durum, zamanın geçmesi ve bu konudaki bilginin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Şâyet sen, Ali'nin imâmetini açıkladığı vakitte Peygamber'in yanında hazır bulunsa idin, bu konuda hiçbir şüphen olmazdı"[321] Burada Müfîd, Ali'nin nas ile tayininin Peygamber zamanında gâyet açık bir şekilde bilindiğini, ancak Peygamber'in vefatından sonra bu durumun istidlal ile bilinmeye başlandığını belirtmiştir. Bu hususu izah etmek üzere de inşikak-ı kamer örneğini vermiştir. Ona göre Ay'ın yarılması mûcizesi Peygamber döneminde gâyet iyi bilinmekte idi. Peygamber'in vefatından sonra kamerin ikiye ayrılmasıyla ilgili haberlerin reddedildiğini, söz konusu rivâyetlerin daha sonraki bir zamanda uydurulduğunun ileri sürüldüğünü ve Müslümanlardan bazı kimselerin bu nevi iddiaları benimsediklerini örnek göstererek Ali'nin tayini konusundaki şüphelerin de buna benzediğini söylemiştir.[322]

İmâmiyye'ye yöneltilen temel itiraz şöyledir: "Size göre Resûlullah, Ali'yi müminlerin emiri olarak tayin etmiş ve ümmetine halef bırakmıştır. Öyle ise Ali niçin kendine ait olan hakkı aramadı? Halbuki Hz. Peygamber, bu hususta ona itimat etmişti." Müfîd, bu soruya şöyle cevap vermiştir. "Eğer siz Ali'nin bunu kendi ihtiyarıyla yaptığını söylerseniz, bu durumda ona Allah ve Resûlünün emrine karşı ihmalkar davranmış olmayı nispet etmiş olursunuz. Eğer bunu zorunluluktan dolayı yaptığını söylerseniz, bu durumda da ona korkaklık ve zayıflık nispet etmiş olursunuz. Halbuki insanlar onun korkak olmadığını, cesaretle dolu olduğunu bilirler."[323] Böylece Müfîd, Hz. Ali'nin dinî ve şahsî özelliklerinden hareketle muhaliflerinin böyle bir itirazı dile getiremeyeceklerini ifade etmiş olmaktadır. Yani Ali, kendi isteğiyle bunu yapması durumunda emirlere aykırı davranmış olacaktır ki, böyle bir şeyin masum imâmdan zuhuru

---

321 bk. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare*, s. 18-19.

322 bk.Müfîd, *a.g.e.*, s. 20-21.

323 Müfîd, *Mes'ele fi'n-nassi alâ Alî*, s. 9.

düşünülemez. Bir zorunlulukla yapmış olması da uzak bir ihtimaldir. Zira o, hiçbir haksızlığa boyun eğmez. Güçlü ve cesaretli bir kimsedir. Bu durumda sizin ileri sürdüğünüz itirazın bir anlamı yok, demek istemiştir.

Yine Bâkıllânî, Müfîd ile yaptığı bir tartışmada bu konuyu dile getirmiş ve şöyle bir itiraz ileri sürmüştür: "Hz. Ali'nin imâmetinin nas ile tayin edildiğini iddia edenlerin sayısının az veya çok olduğu konusunda ne dersiniz? Eğer bunu ileri sürenlerin sayısının az olduğunu söylerseniz, az sayıdaki insanın yalan üzere ittifak etmesi kolaydır. Yok çok olduklarını söylerseniz niçin Ali, onlarla birlikte düşmanlarına karşı savaşmamıştır?" Müfîd, Ali'nin nass ile tayin edildiğini iddia edenlerin sayısının çok olduğunu, dolayısıyla uydurma bir haberin söz konusu olamayacağını ifade ettikten sonra şu gerekçeyi dile getirmiştir: Her hangi bir haberi nakleden doğru sözlü ve güvenilir olan herkes düşmanlarıyla savaşabilecek özellikte olmayabilir. Ayrıca dini savaşlar taraftarın çokluğundan ziyade maslahatın uygun olmasına bağlıdır. Nitekim Hz. Peygamber, 313 kişi olmalarına rağmen Bedir'de savaşmış, binlerce askeri olmasına rağmen Hudeybiye'de savaştan geri durmuştur. Peygamber, dini savaşların taraftarın çokluğuyla alakalı değil, maslahata göre yapıldığını çok iyi bilmekte idi.[324] Böylece Müfîd, Hz. Ali'nin ilk üç halifeye karşı mücadele etmeyişini maslahatla izah etmiştir. Bunun üzerine Bâkıllânî, buradaki maslahatın ne olduğunu sormuş, Müfîd ise bu itiraza katılmadığını açıklamıştır. Zira hata ve günahlardan masum olan imâmın hakkını aramaması veya ayaklanması hususlarında itiraz edilemez. Genel olarak bilinir ki onun oturması, yani hakkını aramaması, din ve dünya hususundaki maslahattan dolayıdır. Ayrıca Ali, muhaliflerinden bazılarının bir müddet sonra kendi tarafına döneceklerini de biliyordu. Yine müminlerle savaş yapmanın caiz olmadığını biliyordu. Savaşmayı maslahata binaen terk etmiştir.[325]

Tayin fikrine yönelik başka bir itiraz ise, Ali'nin hilafet hakkını aramayıp ilk halifelerle gâyet uyumlu bir şekilde geçinmesiyle alakalıdır. Şâyet Ali, nas ile imâm tayin edilmiş olsa idi ilk halifeler karşısında hakkını

324 Müfîd, *Mes'eletün uhrâ fi'n-nassi alâ Alî,* s. 23-24.

325 Müfîd, *Mes'eletün uhrâ fi'n-nassi alâ Alî,* s. 24-25.

araması, her zeminde bunu dile getirmesi ve hatta eyleme dönüştürmesi gerekirdi. Halbuki tarihi malumat durumun böyle olmadığını, aksine ilk üç halife ile Ali arasında dostane ilişkilerin vuku bulduğunu göstermektedir. Bu itibarla Şia'nın ileri sürdüğü nas ile tayin iddiaları sağlam bir zeminden yoksundur. Bu itirazı dile getiren Sünnî ve Mûtezilî âlimler, Ali'nin şûraya katılmasını da kendi iddialarının doğruluğuna delil göstermişlerdir. Müfîd, Ali'nin bazı maslahatlardan dolayı şûraya katıldığını belirttikten sonra bunları şöyle izah etmiştir: Ali, şûraya, kendi haklılığını, faziletini ve önceliğini açıklamak için katılmıştır.[326] Nitekim o, şûrada bunları dile getirmiştir. Ayrıca o, şûraya katılmak suretiyle takiyye yapmış, hem kendini hem de taraftarlarını güvence altına almıştır.[327] Aksi takdirde dikkatleri üzerine çekecekti.[328]

Mûtezile'nin dile getirdiği diğer bir itiraza göre, Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında Hz. Abbas Hz. Ali'ye giderek, Resûllulah'a gitip kendisinden sonra imâmetin kendilerinde olup olmayacağını öğrenmeyi teklif etmiş. İkisi birlikte Peygamber'in yanına gittiklerinde Abbas durumu ona sormuş. Bunun üzerine Peygamber "Ey Haşim oğulları! Sizler mazlumlarsınız, kahra uğramışlarsınız" diye cevap vermiştir. Bu cevap, nas ile tayinin söz konusu olmadığını göstermektedir. Müfîd, bu itirazı şöyle de-

326 Şiî kaynaklarda, şûrâya katılan Ali'nin burada kendisinin imâmete layık olduğuyla alakalı uzun deliller ortaya koyduğu hususuna yer verilir. Müfîd, Ali'nin şûrada iken "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır...", "Senin benim yanımdaki konumun, Harun'un Mûsâ'nın yanındaki konumu gibidir..." rivayetlerini dile getirerek kendi hakkını aradığını açıklamıştır. (*el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 252) Şiî literatürde, bu konuyla alakalı olarak bazı eserlerin kaleme alındığı bilinmektedir. Nitekim Tabersî, şûrada Ali ile diğer üyeler arasında geçtiği kabul edilen böylesi bir tartışmayı ayrıntılarıyla nakletmiştir. (bk. Ebü'l-Mansûr Ahmed b. Ali et-Tabersî, *el-İhticâc,* I, 132-145, Meşhed 1403. Bu kısmın tercümesi için bk. İrfan Aycan- M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları,* Ankara 2002, s. 211-249)

327 Nitekim Müfîd, ölümünden önce Ömer'in şûrayı seçtiğini, aralarından birine biat edilmedikçe odadan çıkmamalarını, dördü biri üzerinde mutabakata vardığında muhalefet edenin öldürülmesini emrettiğini belirtmiştir. (bk.*el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 252) Dolayısıyla Ali, muhalefet etmesi durumunda öldürülmekle karşı karşıya idi. Bu itibarla diğer üyelerin seçtiği adayı onaylamak durumunda kalmıştır.

328]. Müfîd'in öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî, hocasının bu risalesine yazdığı tekmilede bu hususu dile getirmiştir. (bk. *Tekmile min kelâmi'ş-Şeyh et-Tûsî fi'l-Mufassah*, s. 28-29. Bu eser, Müfîd'in *Mes'eletün uhrâ fi'n-nassi alâ Alî,* (c.7) adlı eserin ekinde verilmiştir.)

ğerlendirmiştir: Hz. Peygamber burada imâmetin Haşim oğullarında olmadığını söylememiştir. Aksine bu bilinen bir husustur. Resûlullah malumu tekrar ilam etmeye gerek duymadan onların mazlum ve mağdur olacaklarını bildirmekle yetinmiştir.[329] Müfîd'e göre bu cevap bir olumsuzluk değil, aksine bilinen bir hususun teyidi, zorluk ve güçlüğün haber verilmesidir.

Yine Abbas b. Abdülmuttalib'in Peygamber'in vefatından sonra Müminlerin emirine "Uzat elini ey kardeşimin oğlu sana biat edeyim; insanlar, Resûlullah'ın amcası kardeşinin oğluna biat etti desinler de senin imâmetin konusunda kimse ihtilafa düşmesin" şeklinde bir teklif getirmesi, Ali'nin nas ile tayin edilmediğini gösteren önemli bir delildir. Müfîd, bu itirazın doğru olmadığına delil olarak Peygamber'in hayatından örnekler vermiştir. Buna göre Peygamber'in Akabe gecesinde Ensar'ı beyate davet etmesi, yine şecere-i Rıdvan altında sahabeyi beyate çağırması, şâyet nübüvvet ihtiyar ile sabit olacak olsa idi kendi nübüvvetine delil olması gerekirdi. Halbuki Peygamber'in nübüvveti Allah tarafından belirlenmiş, insanlar ise biatlarıyla bunu teyit etmişlerdir. Aynı şekilde Ali'nin imâmeti Abbas'ın biatından önce zaten sabit idi. Abbas, kendi iradesiyle bunu teyit etmiş olmaktadır.[330]

Müfîd, dünyevî ve uhrevî liderlik arasında bir ayrım yapmaksızın her ikisinin de bizzat tayin ile Ali'ye verildiği inancındadır. Ali'den sonra evladından on bir kişiye bu imâmetin miras kaldığını, her bir imâmın kendi halefini tayin ederek bu durumun gerçekleştiğini ve son imâmın on ikinci imâm Muhammed b. Hasan el-Mehdî olduğunu kabul etmiştir.[331] Ayrıca Müfîd, fasılasız bir şekilde Ali'nin imâmetinin vuku bulduğu görüşünü dile getirmiştir. Buna göre Ali, Peygamber'in vefatından itibaren imâmet makamına gelmiştir, ancak o şartların uygun olmaması sebe-

---

329 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 252-253.

330 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre,* s. 250-252. Müfîd, Abbas'ın bu teklifi karşısında Ali'nin "Şüphesiz Resûllulah, insanlar bana gelinceye kadar hiç kimseyi davet etmememi, bana biat edilinceye kadar kılıç çekmemek üzere beni sorumlu tutmuştur" şeklinde cevap verdiğini belirtir.(bk. *el-Fusûlu'l-muhtâre,* s. 341-342)

331 Waheed Akhtar, *Early Shiite İmâmiyyah Thinkers,* s. 15-16.

biyle bu imâmetini gizlemiştir. Nitekim Müfîd, Ali'nin ilk halifeler döneminde takiyye yaptığını ve gerçek imâm olduğunu gizlediğini belirtmiştir.[332] Ebû Bekir ve Ömer'in verdikleri pek çok kararda hata ettiklerini ve bunları bizzat Ali'nin tashih ettiğini ve onların uygulamalarına zaman zaman müdahale ettiği hususunu[333] onun gizli imâmlığına delil göstermiştir.[334] Böylece o, Ali'nin imâmetinde her hangi bir kesintinin olmadığını, nas ile tayin edildiği şekilde Peygamber'in vefatından itibaren imâmet makamında bulunduğunu, ancak bu imâmetin ilk döneminin -şartların uygun olmaması sebebiyle- gizli imâm olarak gerçekleştiğini ileri sürmüştür.

b- Masumiyet

ba- İsmetin Mahiyeti ve Gerekliliği

Şia, Peygamber'den sonra onun yerine geçecek imâmın –vazifelerinin ifası açısından- masum olması gerektiği hususunda icma etmiş ve Peygamber'den sonra bu işe en layık kişinin Ali olduğu hususunda ittifak etmiştir. Nitekim Sadûk bunu şöyle ifade etmiştir: "Bizim nebîler, imâmlar ve melekler hakkındaki inancımız şudur: Onlar masumdur, her türlü lekeden temizlenmişlerdir. İster küçük ister büyük olsun hiç günah işlemezler. Kendilerine emrettiği hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emrolunanı yerine getirirler. Onların halleriyle alakalı bir hususta günahsızlıklarını inkar eden bir kimse, onları tanımamaktadır. Onları tanımayan kimse ise kafirdir"[335] İmâmların ismet sıfatına büyük önem atfeden Şiî ulemâ, imâm-

---

332 bk. Müfîd, *el-İrşâd,* s. 12, 107-108.

333 Müfîd, burada şöyle bir örnek vermiştir: Ebû Bekir'in hilafeti döneminde bir adam içki içmesi sebebiyle halifeye getirilir. Adam, içkinin haram olduğunu bilmediğini, bu konuda kendisine her hangi bir bilginin ulaşmadığını söyleyerek mazeretini dile getirir. Ebû Bekir, ona ne ceza vereceği hususunda ihtilafa düşer. Bunun üzerine Ali'ye haber gönderir ve bu konuda bir karar vermesini ister... (bk. *el-İrşâd*, s. 107) Müfîd, bazı âyetlerin anlamlarını bilme hususunda Ebû Bekir'in Müminlerin emirinden yardım istediğini, bunların ne anlama geldiğini açıklamasını talep ettiğini de belirtir. (a.y, s. 107-108) Yine Ömer'in bazı uygulamalarıyla alakalı olarak Ali'nin bir takım itirazlarının olduğunu, onun bazı kararlarının Ali tarafından tashih edildiğini belirtir. (bk. *el-İrşâd*, s. 108-110)

334 Müfîd, *el-İrşâd,* s. 107-112.

335 Saduk, *Risâletu'l-İtikadâti'l-İmâmiyye,* (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları), s. 113.

ların masumiyetinin bizzat peygamber tarafından onaylandığını[336] ve onların masumiyetini kabul etmeyenlerden Hz. Peygamber şikâyetçi olacağını[337] ifade eden pek çok ahbar nakletmiş ve böylece kendi görüşlerini teyit etmiştir.

Müfîd'e göre ismet, Allah'ın kendi hüccetlerine yönelik tevfik ve lütfudur. Allah, hüccetlerini, dini konusundaki günah ve hatalardan bu özellikleri vasıtasıyla korur. Ona göre ismet vasfı, masum olanın sıfatıdır. Yoksa ismet vasfı, günah işleyebilme kudretine engel ve aynı zamanda kişiyi iyilik yapmaya zorlayan bir hal değildir. Ayrıca masumiyet kendisine sığınılacak bir şey de değildir.[338] Başka bir eserinde Müfîd imâmlarının masumiyetini şöyle ifade etmiştir: "Derim ki, ahkamın uygulanması, hadlerin yerine getirilmesi, şeriatın muhafazası ve insanların terbiye edilmesi konularında enbiyânın vazifesini yerine getiren imâmlar, onların masumiyeti gibi masumdurlar..."[339] Böylece Müfîd, nübüvvette olduğu gibi imâmette de masumiyeti bir şart olarak ortaya koymuş olmaktadır.

Müfîd, ismet vasfının imâmet için şart olduğunu belirttikten sonra imâmların masum olmasını üç açıdan izah etmiştir. I) Şâyet imâmın hata yapması caiz olsa idi, bu durumda onun hatasını tashih edecek başka bir imâma ihtiyaç olacaktı. Bu ise teselsüle götürür. II) İmâm hata ettiğinde veya günah işlediğinde ya onu reddetmek gerekir ya da gerekmez. Eğer onu reddetmek gerekirse insanların nazarındaki kıymeti azalır ve insanlar ona tabi olmazlar. Halbuki tayinden maksat insanların ona tabi olmasıdır. Eğer onu hatalarından ötürü uyarmak ve reddetmek gerekmezse kötülüklerden alıkoymanın gerekliliği sakıt olmuş olur. Bu ise batıldır. III) O, şeriatı koruyan kimsedir, şâyet masum olmasa idi, şeriatın ziyade ve noksan olmadığından emin olunamazdı.[340] Başka bir eserinde ise imâmların masum olması gerektiğini şöyle izah etmeye çalışmıştır. İmâmlar, tıpkı peygamberler gibi masum olmalıdırlar. Zira onlar, dinde örnek şah-

336 Küleynî, *Usûl-i Kâfî*, II, 360.
337 Küleynî, *a.g.e.,* I, 299.
338 Müfîd, *Tashîh,* s. 128.
339 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 65, md. 37.
340 Müfîd, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye,* s. 39-40.

siyetler olup kendilerine itaat edilmesi gereken kimselerdir. Bir kimseyi imâm kabul etmek ona uymaktır. Zira bir kimseye tabi olmanın gerçek anlamı, söylediği ve yaptığı şeylerde ona uymak ve tabi olmaktır. Bir kimsenin imâmeti kendisinin dışında başka bir hüccet ile sabit olunca, bununla nas ile tayini kastettiği anlaşılıyor-, artık onun söz ve fiillerine tabi olmak zorunlu hale gelmektedir.[341] Diğer taraftan imâmların masum olmalarının bir diğer aklî gerekçesi de halkın yanılmasının, hata etmesinin imkanıdır. Halk, masum olmadıklarından dolayı hata edebilir. Bu durumda onların hatalarını düzeltecek ve doğru yola girmelerine yardımcı olacak birine ihtiyaç vardır. Bu, aynı zamanda insanlar arasında adaletle hükmedecek, hadlerini yerine getirecek ve şeriatı muhafaza edecek birisi olmalıdır. Şâyet imâmlar masum olmamış olsalardı, bu takdirde onların da insanlara ihtiyacı söz konusu olurdu. Hata yaptıklarında hatalarını düzeltecek birine muhtaç olmaları söz konusu olur ki bu da teselsüle götürür. Teselsül isi icma ile batıldır.[342]

İmâmların masumiyetinin naklî delillerine gelince; Müfîd, imâmete delil olan âyetlerin aynı zamanda masumiyete de delil olduğunu belirtmiştir. Nitekim o, Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak gösterdiği pek çok âyetin yorumunda ve yine Peygamber'den gelen ve Ali'nin nas ile tayin edildiğini ifade eden hadislerin yorumunda, bu naklî delillerin aynı zamanda Ali'nin masum olduğuna işaret ettiğini söylemiştir.[343] Bu bağlamda Müfîd, "*Ama kendileri hakkında bizden ebedî mutluluk takdir edilmiş olanlar, cehennemden uzak tutulacaklardır.*",[344] "*Ona bağlı olanları da, durumlarını bilerek o devirdeki bütün insanlara üstün kıldık*",[345] "*Üstelik onlar bizim yanımızda seçkin ve hayırlı zatlardır*"[346] ayetlerini delil göstermiştir.[347] Ayrıca o, "*Ey Peygamber'in şerefli hane halkı! Allah sizden her türlü kiri gi-*

---

[341] Müfîd, *el-Cemel*, s. 73-74.
[342] Müfîd, *a.g.e.,* s. 73-77.
[343] Müfî, *a.g.e.*, s. 75-77.
[344] el-Enbiyâ, 21/ 101.
[345] ed-Duhân, 44/ 32.
[346] Sâd, 38/ 47.
[347] Müfîd, *Tashîh,* s. 129.

derip sizi tertemiz yapmak istiyor"[348] mealindeki âyetin Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in masumiyetine delil olduğunu bildirmiştir. Müfîd, âyette zikredilen "kiri gidermek" ifadesinin ancak günahtan korunmakla (ismet) mümkün olacağını belirtmiştir. Çünkü günahlar, kirin en kötüsüdür. Ayetin lafızlarından anlaşıldığı üzere Allah'ın irade lafzını kullanması bunun olup bittiği anlamına gelmektedir.[349] Ayrıca Müfîd, "*Resûlün size verdiklerini alın yasakladıklarından sakının..*",[350] "*Her kim Resûle itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur*"[351] anlamındaki ayetlere de göndermeler yaparak; imâmlara itaat etmek farz olduğuna göre onların da Peygamber gibi masum olmasının gerekli olduğuna vurgu yapmıştır.[352] Böylece Müfîd, Ali'nin şahsında imâmlara itaat edilmesini Kur'an'da Peygamber'e itaati gerekli kılan âyetlere dayandırmış olmaktadır.

Diğer taraftan imâmların masumiyetiyle ilgili Şiî-İmâmî kaynaklarda rivâyet edilen ve Müfîd'in de aynen benimsediği rivâyetler oldukça fazladır. Örneğin Müfîd, "Sen benim yanımda Harun'un Mûsâ'nın yanındaki konumdasın. Ancak şu kadar var ki benden sonra nebî gelmeyecektir"[353] şeklindeki hadisi burada delil göstermiştir. Allah, Mûsâ ümmetine Harun'a itaat etmeyi farz kıldığı gibi, Muhammed ümmetine de Ali'ye itaat etmeyi farz kılmıştır.[354] Sonuç olarak Müfîd, Ali'nin tıpkı peygamberler gibi masum olduğunu, dolayısıyla bütün fiillerinde ve sözlerinde isabet ettiğini ileri sürmüştür.[355]

bb- İsmetin Sınırları

Müfîd, dini ahkamın uygulanması, cezaların yerine getirilmesi ve şeriatın muhafazası bakımından imâmların peygamberin vazifesini yeri-

---

348 el-Ahzâb, 33/ 33.

349 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare*, s. 54.

350 el-Haşr 59/ 7.

351 en-Nisâ 4/ 80.

352 Konuyla alakalı rivâyetler için bk. *el-İhtisâs,* s. 330-331.

353 Bu hadis, Şiî kaynakların yanı sıra Sünnî kaynaklarda da zikredilmiştir. Örnek olarak bk. Buhârî, "Fedâilu ashâbi'n-nebî", 9; Tirmizî, "Menâkıb", 20; İbn Mâce, "Mukaddime", 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* I, 170, 177, 179, 182; III, 32; İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, IV, 163.

354 Müfîd, *el-Cemel*, s. 76-77.

355 Müfîd, *el-Cemel*, s. 79-82.

ne getirdiğini; bu sebeple onların tıpkı enbiyâ gibi masum olmaları gerektiğini belirttikten sonra, bu masumiyetin sınırlarını da açıklamıştır. Ona göre imâmlar, imâmetle görevlendirildikleri andan itibaren küçük-büyük her nevi günahtan masum olmuşlardır.[356] Müfîd, bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Resûl ve soyundan gelen imâmlar, akıllarının kemale ulaşmasından ölünceye kadar Allah'ın hüccetleri olduğuna dair haberler varit olmuştur. Bununla birlikte tekliften önce onlar için bir noksanlık ve cahillik söz konusu değildir. Çünkü onlar, tıpkı İsâ ve Yahya gibi küçük yaşlarına rağmen kemale ermişlerdir. Bu durumu akıl mümkün görür, inkar etmez. İmâmların bu durumuyla alakalı haberleri yalanlamaya da bir yol yoktur. Bununla birlikte nübüvvet ve imâmetle görevlendirilmelerinden itibaren onların ilim ve ismetlerinin kemali konusunda da kesin bir itikadımız vardır. Ancak bunun öncesi için tevakkuf ederiz. Biz, ismetin Allah'ın onların akıllarını kemale erdirdiğinden ölünceye kadar devam edeceğini kabul ederiz."[357] Bu izahatıyla Müfîd, imâmların küçük yaştan itibaren aklî kemale ulaştıklarını kabul etmekle birlikte, onların masumiyetinin imâmetle görevlendirilmelerinden itibaren başladığı kanaatindedir.

Müfîd, masumiyet açısından Hz. Peygamber ile imâmları aynı seviyede kabul etmiştir. Peygamber söz ve fiillerinde masum olduğu gibi onun vasîsi olan imâmlar da masumdur.[358] Çünkü masumiyetin kişilere göre değişen bir derecesi söz konusu olamaz. Bu itibarla Peygamber ile masum imâmlar ismet sıfatına sahip olmak açısından eşittirler. Diğer taraftan Müfîd, imâmların ismet vasfına sahip olmaları ve nas ile tayin edilmeleri sebebiyle yaptıkları veya söyledikleri her şeyde isabet ettikleri kanaatindedir. Onlara muhalefet edenler ise hata etmiş ve dalalete düşmüşlerdir, bu sebeple cezalandırılmaları gerekir.[359] Nitekim Müfîd, "Müminlerin Emirinin bütün harplerinde isabet ettiği bütün fil ve sözlerinde hak üzere olduğu, onun görüşlerini kabul edenlerin isabet ettiği, düşmanlarından ve

356 Müfîd, *Evâilu'l-makâlât,* s. 65, md.37.; a. mlf., *Tashih,* s. 129.

357 Müfîd, *Tashîhu'l-i'tikâd*, s. 130.

358 Müfîd, *el-Cemel*, s. 74-75.

359 Müfîd, *a.g.e.*, s. 74-75.

hasımlarından ona muhalefet edenlerin sözleri ise batıl olduğu hususundaki fasıl" diyerek Hz. Ali'nin masumiyetini ele alıp incelemiştir.[360]

Müfîd, ismet vasfının sınırlarıyla alakalı olarak nebî ve vasilerin farz ve haramların dışında nafile bir şeyi bile terk etmelerini masiyet olarak değerlendirmiş, bu sebeple onların nafilelerden de sorumlu tutulduklarını ifade etmiştir.[361] "Hz. Peygamber ve onun neslinden gelen imâmlara gelince, onlardan imâmet makamına geldikten sonra vacip veya mendubu terk etmek suretiyle küçük günah vuku bulmamıştır. Bunun sebebi, onların önceki enbiyâya üstün olmalarıdır."[362] Burada Müfîd, şöyle bir akıl yürütmüştür. Enbiya, ismet sıfatına haiz olduğu için büyük-küçük bütün günahlardan korunmuştur. Şiî-İmâmî inanışa göre imâmlar, Hz. Peygamber hariç diğer enbiyâdan daha üstün olduklarına göre onlar da büyük-küçük bütün günahlardan korunmuşlardır.

Müfîd, imâmların dini bir konuda yanılarak hata etmelerinin söz konusu olmadığını ifade ettikten sonra bu inancın İmâmiyye'nin ortak kanaati olduğunu belirtmiştir. Ancak o, İmâmiyye'den küçük bir grubun bu görüşten ayrıldığını ve Hz. Peygamber'in ve imâmların sehivle bazı hatalar yapmaktan uzak olmadıklarını ileri sürdüklerini açıklamıştır.[363] Müfîd'e göre böyle bir anlayış nübüvvet ve imâmet inancına halel getirebilir.

Burada tartışılması gereken bir husus da, imâmların içtihat etmeleri meselesidir. Usûlîler, imâmların masum olmalarını gerekçe göstererek imâmların içtihadının söz konusu olmayacağı kanaatindedir.[364] Zira söz ve fiillerinde ilâhî koruma altında olan imâmların her hangi bir konuda verdikleri hüküm de aynı masumiyet çerçevesinde vuku bulacaktır. Bu itibarla onların hükümlerinde hata ve yanılma ihtimali olmadığı için buna içtihat denilmesi isabetli olmaz. Çünkü içtihatta hata edebilme ihtimali de vardır. Bu isi, ismet ve ilim sıfatları sebebiyle imâmlar için söz konusu değildir.

360 bk. *a.g.e.*, s. 73 vd.

361 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 103-104.

362 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 103-104.

363 İbrahim Zencânî, *Talikat*, s. 310.

364 bk. Mazlum Uyar, *Ahbarilik,* s. 17-19.

c- Bilgi ve Sınırları

İmâmiyye ekolü, halkın tefrikadan korunmasında ve ilâhî hükümlerin uygulanmasında dinî ve dünyevî mercî olan imâmın, günah ve hatalardan korunmuş (ismet), zamanının en faziletlisi (efdal) ve en âlimi olmasını tabiî bir zorunluluk olarak kabul etmiştir. Onlar, imâmın dinî ve dünyevî riyaset göreviyle Allah tarafından atanmış mevkiine halel gelmemesi için, masumiyetiyle uyumlu, diğer insanların sahip olmadığı bilgi ve bilgi kaynağı ile teçhiz edilmiş olmasını gerekli görmüştür. Onun otoritesinin de temel dayanağı, özellikle dinî alandaki bu yanılmaz bilgisidir. Önceki imâmlardan sözlü veya yazılı malzemeye dayalı bilginin yanında imâmın Peygamberle aynı kaynaktan bilgi aldığı esası benimsenmiştir. Böyle olduğundan dolayıdır ki, imâmın sözü Allah ve elçisinin sözü gibi kutsal kabul edilmiştir.[365] Nitekim Cafer Sadık, (ö. 148/765) imâmda bulunması gereken sıfatları şöyle izah etmiştir: "İmâm, masûm ve nass ile tayin edilmiş olmalıdır. Zamanının ilimde en üstünü, insanların en takvâlısı, Allah'ın kitabını herkesten çok bilen ve ârif biri olmalıdır. Açıkça vasiyet edilmiş, aynı zamanda mûcize ve delîl sahibi olmalıdır. Gözleri uyusa da kalbi uyumamalı, gölgesi olmamalı ve önünü gördüğü gibi arkasını da görmelidir."[366] Sekizinci İmâm Ali Rızâ (ö.192/808) ise "İmâm; ilim, hüküm, takvâ, hilm, cesâret, dirâyet, ibâdet, ihsân, vb. sıfâtlarda halkın en üstün olanıdır"[367] diyerek imâmın vasıflarına, özellikle de ilim sıfatına dikkat çekmiştir.

İmâmî anlayışa göre imâmetin şartlarından biri olarak kabul edilen ilim sıfatı, aslında onun nas ile tayin edilmesi, masumiyeti ve insanların en faziletlisi olması şeklindeki diğer sıfatlarının tabiî bir sonucudur. Zira Peygamber tarafndan atanmış bir imâm, tıpkı Peygamber'in söz ve fiillerinde olduğu gibi, masumdur. Şiî anlayışa göre, üstlendikleri idârî, hukukî, askerî ve içtimâî fonksiyonların sağlıklı bir şekilde ifa edilebilmesi için imâmların hatalardan ve günahlardan korunmuş olması gereklidir. İmâm-

365 Sadûk, *el-İ'tikâdât,* s. 94.

366 Meclisî, Muhammed Bakır, *Bihar'ul-Envar*, Tahran 1301, XXV, 140.

367 Meclisî, *a.g.e.,* 25/ 116.

ların masum olmaları sebebiyle verdikleri kararlarda hata etmeleri söz konusu değildir. Dolayısıyla imâmın bilgisi, diğer insanların bilgisinden farklı olması gerekmektedir. Bu itibarla imâmların ilim sıfatına sahip olmaları onların imâmetlerinin tabiî bir sonucu olarak kabul edilmektedir.

Şia'nın imâmlara atfettiği bütün bu özellikler, onların bilgisinin her şeye şamil olmasını gerektirdiği şeklindeki tartışmalara sebebiyet vermiştir. Nitekim imâmete liyakat şartlarından biri olarak kabul edilen "İlmu'l-imâm sıfâtı", yani imâmın bilgisinin ne tür niteliklere sahip olduğu konusu, Şiî kelâmının en fazla tartışılan konusu olmaya devam etmektedir.[368] İmâmın bilgisi ve sınırlarıyla alakalı olarak İmâmî gelenekte iki ana çizginin taraftar bulduğu görülmektedir. Bunların ilki, imâmın bilgisinin her şeyi kuşattığı şeklindedir. Müfîd öncesi İmâmî âlimlerin, özellikle Ahbarîlerin genel kanaati bu yöndedir. İkincisi ise imâmın bilgisinin sınırlı olduğu şeklindedir. Şeyh Müfîd tarafından ifade edilen ve öğrencilerince sistemleştirilen bu görüşe göre imâmların bilgisi her şeyi kuşatmayıp, sınırlı bir bilgidir.

ca- İmâmın Bilgisinin Kuşatıcı Olduğu İnancı

Müfîd öncesi İmâmî gelenekte, imâmın her şeyi bildiğini iddia edenlerin başında Ebû İshak en-Nevbahtî (ö. 311/923), Küleynî (ö. 329/941), Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi ilk dönem Şiî-İmâmî âlimler gelmektedir. Bunlar, imâmların gizli bilgilere sahip olduğunu ve kutsî bir kuvvetle desteklendiklerini savunmuşlardır. Onlara göre Hz. Peygamber, ahkâm-ı ilâhîyenin tümünü, bütün ilim ve sanatlara ait bilgileri doğrudan Allah'tan, Ali de Peygamber'den ve böylece her imâm bir öncekinden almıştır.[369] Küleynî'nin *el-Kâfî*'de naklettiği konuyla alakalı rivâyetler oldukça dikkat çekmektedir. "İmâmların ilimleri vehbîdir",[370] "Onlar, her gün artan bir ilme sahiptir",[371] "Hz. Peygamber'in vârisi oldukları gibi

368 Nitekim bu konu, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin İmâmiyye'yi tenkit ettikleri meselelerin başında gelmektedir. Örnek olarak bk. Ahmed b. Abdülaziz el-Hamdân, *Mâ yecibu en ye'rife'l-Müslim 'an akâidi'r-revâfizi'l-imâmiyye,* Kahire 1994, ss. 109-118.

369 Küleynî, *Usûl-i Kâfî,* I, 264-270.

370 Küleynî, *a.g.e.,* I, 307-311.

371 Küleynî, *a.g.e.,* I, 326.

önceki enbiyânın da ilimdeki varisleridir",[372] "Allah'ın inzal ettiği bütün kitapların bilgisi –lisanları farklı da olsa- onlarda mevcuttur",[373] "Kur'an'ın anlamını (bâtinî yorumunu) bilirler",[374] "Bir şeyi bilmeyi arzuladıklarında Allah bunu onlara bildirir",[375] "Onlar, olanın ve olmakta olanın bilgisini bilirler, hiçbir şey onlara gizli kalmaz",[376] "Onların bilgisi geçmiş ve geleceğe dair bilgilerin hepsini içermektedir",[377] "İmâmlar, kendilerine inanan kimselerin gerçek mümin veya münafık olduklarını bilirler".[378] Ayrıca imâmlar, hem kendilerinin hem de taraftarlarının ne zaman öleceklerini bilirler, kendileri istemedikçe de ölüm onlara ilişmez.[379] Küleynî, imâmların bütün dillere vakıf olduklarını, -dilleri farklı da olsa- mensuplarıyla irtibat kurmakta sıkıntı çekmeyeceklerine ilişkin olarak; onların taraftarlarıyla kendi dillerinde konuşabileceklerini[380] ve bu bağlamda Arapça'nın yanında pek çok lisanı bildiklerini açıklamıştır.[381] Şeyh Sadûk da, imâmların bilgilerinin mahiyeti hakkında bilgi verirken, Hz. Peygamber'in okur-yazarlığının olmadığını, her hangi bir âlimden ilim tedris etmediğini, ilminin tamamen ilâhî vahye dayandığını belirttikten sonra; "Hz. Peygamber, hem kendi bilgisini hem de önceki peygamberlerin bilgilerini Hz. Ali'ye miras olarak bırakmıştır. Aynı şekilde her imâm, bir sonraki imâma bu bilgiyi miras olarak bırakmıştır. Aksi takdirde babalarının dışında hiçbir hocadan ders almamış olan imâmların bu bilgilerini izah etmek mümkün olmazdı. Bu, onların ilimlerini Hz. Peygamber'den, daha sonra Hz. Ali'den ve sonra da birbirlerinden aldıklarının en büyük delilidir. Bütün imâmlar, ilim husûsunda böyle idiler. Helâl ve harâmla ilgili sorular sorulunca, hepsi aynı cevabı veriyorlardı. Halbuki bunu hiçbir

---

372 Küleynî, *a.g.e.,* II, 309, I, 324.
373 Küleynî, *a.g.e.,* I, 326, 329.
374 Küleynî, *a.g.e.,* I, 308, 327-328, 364.
375 Küleynî, *a.g.e.,* I, 382-383.
376 Küleynî, *a.g.e.,* I, 383, I, 388.
377 Küleynî, *a.g.e.,* I, 393, II, 37.
378 Küleynî, *a.g.e.,* I, 324.
379 Küleynî, *a.g.e.,* I, 383, II, 427-428.
380 Küleynî, *a.g.e.,* II, 36.
381 Küleynî, *a.g.e.,* I, 330-331.

üstat ve âlimden öğrenmemişlerdi. Onların imâmetini bundan daha açık bir şekilde ispat eden bir delil olabilir mi? Hz. Peygamber, onları tayin etmiş, onlara ilim öğretmiş, kendi ve geçmiş peygamberlerin ilimlerini onlara miras bırakmıştır. İnsanlar arasında kim, hiçbir üstattan ilim öğrenmeden, Muhammed b. Ali ve Ca'fer b. Muhammed'in ortaya koyduğu ilimleri ortaya koyabilir?![382] demiştir. Sonuç olarak imâmların ilminin her şeye şamil olduğunu kabul eden âlimler, onların bir şeyi öğrenmeyi irade ettiği zaman, ilâhî tâlim, ilhâm ve teyit yoluyla onu öğrenip bileceğini kabul ederler. Onlar, imâmların vazife alanlarının toplumun zahir ve bâtınına dönük olduğundan dolayı, bir takım sırlara vakıf olduklarını, insanların gönüllerinden geçirdiklerini bildiklerini, bütün sanat ve lisanlara vakıf olduklarını ileri sürmüşler, bunlarla alakalı rivayetler nakletmişlerdir.

Müfîd'in imâmların haberlerini naklettiği hadis eserlerine bakıldığında, Ahbâriyye ekolünce nakledilen ahbarı aynen rivâyet ettiği görülür. Özellikle *el-Emâlî, el-İhtisâs* ve *el-İrşâd* adlı eserlerinde imâmların ilim sıfatlarının her şeyi kuşattığıyla alakalı rivâyetlerin mevcut olduğu dikkati çeker. Örneği imâmların tıpkı Mûsâ'nın annesi gibi vahiy aldıklarını,[383] ilimlerinin Peygamber kanalıyla Allah'tan geldiğini,[384] bütün lisanlara vakıf olduklarını,[385] kuşların ve diğer hayvanların dillerini anladıklarını,[386] insanların yüzlerine bakarak mümin veya kafir olduklarını anlayabildiklerini (mütevessimîn)[387] ve benzeri rivâyetleri nakletmiştir. Aslında Müfîd'in hadis eserlerinde naklettiği bu gibi rivâyetlerle onun kelâm eserlerinde ortaya koyduğu anlayış arasında ciddî bir farklılık mevcuttur. Bu durum ahbarın tabiatından kaynaklanıyor olsa gerektir. Zira Müfîd'in mevcut ahbarı –en azından hadisle alakalı eserlerinde- olduğu gibi naklettiği anlaşılmaktadır. Bu konudaki kendi görüşlerini ise kelâma dair eserle-

---

382 Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn,* s. 91.

383 Müfîd, *el-İtisâs,* s. 286.

384 Müfîd, *el-İhtisâs,* s. 278, 279, 313. Ayrıca bk. *el-Emâlî*, s. 122-123, 236. krş. Saduk, *Kemâlü'd-Dîn*, s. 164; Meclisi, *Bihar*, IX, 131.

385 Müfîd, *el-İhtisâs,* s. 288, 291.

386 Müfîd, *a.g.e.*, s. 292, 296-302.

387 Müfîd, *a.g.e.*, s. 278, 302-303.

rinde açıklamıştır. Aşağıda görüleceği üzere Ahbarîlerin *ilmu'l-imâm* konusundaki aşırı görüşlerini bu eserlerinde eleştirmiştir.

cb- İmâmın Bilgisinin Sınırlı Olduğu İnancı

İmâmın bilgisinin sınırlı olduğu görüşünü savunanların en önemli temsilcisi hiç şüphesiz Şeyh Müfîd'dir.[388] İmâmların ilim sıfatının varlığını kabul etmekle beraber "İmâmın gaybı bilemeyeceğini, gaybı bilmenin yalnız Allah'ın zatına ait bir sıfât olduğunu" savunan Müfîd, onların ilim sıfatını muayyen bir zamanda "ahkâm-ı şer'iyye"yevukûfiyetle sınırlamıştır. Aslında Müfîd, *imâmlardan daha önce* enbiyânın ilminin de sınırlı olduğu kanaatindedir. Nitekim Mûsâ'nın Hızır'a öğrenci olmasıyla alakalı bir meselede Mûsâ'nın Hızır'a henüz nebî olarak gönderilmeden önce öğrenci olduğunu, enbiyânın nübüvvetten önce ulemâya tabi olmasında kınanacak bir yönün bulunmadığını, ayrıca Mûsâ'nın nübüvvetten sonra bile Hızır'a tabi olmasında nübüvvet açısından bir sakınca bulunmadığını belirtir. Çünkü Mûsâ, Hızır'a şeriatı bilme hususunda değil, ahkamın batınî hallerini öğrenmek hususunda tabi olmuştur. Ayrıca bütün ilimlere vakıf olmak veya her zahirin batınına vakıf olmak nübüvvetin şartlarından biri değildir. Nitekim Hz. Peygamber, bütün enbiyânın en üstünü ve en bilgili olanıdır. Ancak o ilm-i nücumu her yönüyle bilmezdi. Yine şiiri bilmezdi, bu gerekli de değildi. Medine'ye hicret etmeye karar verdiğinde yolu göstermesi için ücretle bir delil tutmuştu. Aynı şekilde Mûsâ da olayların batınî yönünü bilmiyordu. Ahkamın batınını öğrenmeyi arzu etmiş ve Hızır'a öğrenci olmuştu. Bunda nübüvveti zedeleyecek bir durum yoktur.[389] Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Ebû Bekir ve Ömer'in iç yüzünü[390] biliyor muydu şeklindeki bir soruya, Şia'nın bu konuda farklı görüşler ileri sürdüğünü; bunu

---

388 İmâmın bilgisinin her şeyi kapsamadığını ifade eden ilk Şiî kelâmcısının Fadl b. Şâzân (ö. 260/873-4) olduğu belirtilmiştir. Ona göre Hz. Peygamber dinin tamamını getirmiş ve kendisinin yerine geçecek kişiye bunu öğretmiştir. Söz konusu ilim, hukukî meseleler ve Kur'an'ın anlaşılmasıyla alakalıdır. (bk. Keşşî, *Rical,* s. 540-41; krş. Howard, "Şiî Kelam Edebiyatı", s. 210)

389 Müfîd, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, s. 234-35.

390 Şiî anlayışa göre Ebû Bekir ve Ömer, Ali'ye haksızlık yapmış ve onun hakkını gasp etmişlerdir. Buradaki "iç yüzleri" ifadesinden onların bu durumu kastedilmiş olmalıdır.

bilmediğini iddia edenlerin yanı sıra bildiğini ileri sürenlerin olduğunu belirterek kendisinin bir kanaat izhar etmediği görülür.[391] Böylece Müfîd'in, ilahi kaynaktan bilgi aldıkları hususunda hiçbir şüphe olmayan enbiyânın bile ilimlerinin her şeyi kuşatmadığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Müfîd, imâmların bilgisinin kaynağı olarak, akıl ve havas-ı selimenin dışında bizzat Hz. Peygamber'i göstermiştir.[392] O, imâmların Peygamber vasıtasıyla dinî hükümlere vakıf olduklarını ifade etmiştir. Bu anlayışa göre Hz. Peygamber bildiği her şeyi Ali'ye, o da sırasıyla diğer imâmlara öğretmiştir. Bu itibarla Hz. Peygamber için geçerli olan şeyler –bu anlamda- imâmlar için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in helal ve haramları belirleme yetkisi olduğu gibi imâmların da böyle bir yetkisi vardır.[393] Şiî bakış açısıyla imâmların ilim sıfatları bir bütün olarak düşünüldüğünde, bilgilerinin kaynağının Hz. Peygamber'e dayanması sebebiyle onlarında helal ve haramları belirleme salahiyetlerinin bulunmasını izah etmek güç değildir.

İmâmın nas ile tayin edilmiş ve masum olmasıyla bilgisinin mahiyeti ve sınırları arasında doğrudan bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Zira günah ve hatalardan korunmuş bir kimsenin yaptıklarının veya söylediklerinin hepsinin doğru ve hakikate uygun olması masumiyetinin tabiî bir neticesidir. Ancak Müfîd, imâmların bilgisinin her şeyi kuşatmasının söz konusu olmadığını, onların masumiyetinin bu çerçevede düşünülmemesi gerektiğini belirtmiştir. Müfîd, Allah'ın imâmlara bu bilgileri bazen verdiğini söylemekle beraber, bazı ahbarda bildirildiği üzere imâmların geleceği bildiklerini ve insanların zihinlerinden geçenleri okuduklarını söylemenin aklî bir gerekçesinin olmadığını açıklamıştır. Nitekim o şöyle demiştir: "Muhammed soyundan gelen imâmların, insanların gönüllerinden geçeni ve olmadan önce olacak şeyleri bildiklerini söylemek onların imâmetleri için vacip veya şart değildir. Ancak Allah, itaatleri sebebiyle bunu onlara lütfetmiş olabilir. Bu durum sem'î açıdan gerekli olmakla birlikte aklî açıdan gerekli değildir. İmâmların gaybı bildikleri şeklindeki söze gelince

391 Müfîd, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, s. 59-60.

392 Bu konuda bk Müfîd, *el-İhtisâs,* s. 278, 279, 313. Ayrıca bk. *el-Emâlî*, s. 122-123, 236. krş. Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 164; Meclisi, *Bihar*, IX, 131.

393 Müfîd, *el-İhtisâs,* s. 330 vd.

bu apaçık bir hatadır. Çünkü bu, sadece Allah'a aittir. Benim bu görüşümü, bazı ayrılıkçı/aşırı gruplar hariç bütün İmâmiyye benimsemiştir."[394] Burada Müfîd, "sem'î açıdan imâmların gaybı bilmeleri" sözü ile, muhtemelen Şiî gelenekte imâmların ilim sıfatlarıyla alakalı olarak nakledilen bazı haberleri kastetmiş olmalıdır. Zira *el-Kâfî* gibi temel hadis kaynaklarında –yukarda ifade edildiği üzere- imâmların her şeyi bildiklerine dair haberler nakledilmiştir. Müfîd, bu haberlerin hepsini reddetmemiş, ancak aklen imâmların gaybı bilmelerinin söz konusu olmadığını, ayrıca bunun imâmetin bir şartı olarak ileri sürülemeyeceğini açıklamıştır. Nitekim o, imâmların bilgisinin her şeye şamil olması gerektiği şeklindeki iddiayı, ismet ve şer'î ahkâma vukûfiyet gibi imâmetin zorunlu sıfâtlarından birisi sayılamayacağı kanaatindedir. Çünkü akıl, böyle bir şartı imâmın vacip sıfâtlarından birisi olarak görmemektedir.[395]

Diğer taraftan Müfîd, imâmların bütün sanat ve lisanlara vakıf olmasıyla alakalı iddiaları da tenkit etmiştir. O, bu konuda bir takım haberlerin rivâyet edildiğini belirtmekle birlikte, "bu rivâyetler sahih ise imâmlar bu bilgiye sahiptir. Ancak ben söz konusu rivâyetlerin sahih olduğu konusunda emin değilim"[396] diyerek, söz konusu rivâyetlerin güvenilir olmadığına dikkat çekmiştir. Neticede Müfîd, imâmların bilgisinin her şeye şamil olmasının akıl ve mantık açısından gerekli olmadığını belirtmiş, onların bütün sanatları ve lisanları bildiklerine dair ahbarı tereddütle karşılamıştır.[397]

Müfîd, *ilmu'l-imâm* konusunda Nevbahtîlerin farklı düşündüğüne değinerek; onların kendi bakışlarını imâmlar için aklen zarurî ve lazım saydıklarını ve bu meselede aşırı Şiî fırkalar ile aynı görüşü paylaştıklarını belirtmiştir.[398] Nitekim o, Şia'nın ilk kelâmcılarından Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin (ö.311/923-4) imâmın bilgisinin her şeyi kuşattığı şeklindeki düşüncesini eleştirmiştir.[399] Aslında Şia-Mütezile etkileşiminin ilk temsilcileri olarak ka-

394 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 67, md.41.
395 Şeyh Müfîd, *a.g.e.*, s. 67, md.40.
396 Şeyh Müfîd, *a.g.e.*,s. 67, md.40.
397 McDermott, Martin, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid,* s. 110.
398 Şeyh Müfîd, *a.g.e.*,s. 67, md.40.
399 Bununla ilgili olarak bkz. Müfîd., *a.g.e.,* s. 67, (md. 40); s. 68 (md. 42).

bul edilebilecek Nevbahtîler, İmâmiyye'yi rasyonel bir çizgiye çekmeye çalışmışlar, Şiî düşüncede var olan tecsim ve teşbih gibi aşırı fikirlerle mücadele etmişler ve imâmlara atfedilen bazı aşırılıkları eleştirmişlerdir. Örneğin imâmların da peygamberler gibi mûcizeler gösterebileceği anlayışına karşı çıkmışlardır.[400] Ancak onların bu rasyonel tutumlarıyla ilmu'l-imâm konusunda ortaya koydukları yaklaşımı telif etmek oldukça güçtür. Nevbahtîlerin böyle bir görüşü dile getirmeleri ve savunmaları, kendilerinden sonra gelen Şeyh Müfîd ve Şerîf Murtaza gibi sistematik ve bütüncül bir yaklaşım sergileyememeleri, muhtemelen teşekkül döneminin bir sonucu olarak birbiriyle çelişen görüşler ortaya koymalarından kaynaklanmıştır.[401]

Şeyh Müfîd, imâmların, insanların sırrına vakıf olamayacağı ve onların zihinlerinden geçenleri okuyamayacağı kanaatindedir. Nitekim o, "Eğer ben insanın sırrını imâmın bileceğine ve hiçbir kalbî sırrın ona saklı kalmayacağına inanmış olsaydım, yalnızca benim bildiğim bir şeye imâmın vâkıf olacağını ve onu bileceğini mezhebimizde gerekli bir inanç olarak kabul ederdim. Fakat ben böyle düşünmüyorum. Zira imâmın bilgisi, meydanda olan ve görünen şeylerin zahirinden pek ileriye varmayan insanî bilgi gibidir. Ancak ilahî tâlim sebebiyle imâm, beşer aklının eremediği bir takım ilâhî hikmetlere vakıf olabilir. Bu ilâhî tâlim, ya peygamber vasıtasıyla ya sadık rüya yoluyla ya da başka bir yolla olabilir." [402] şeklinde bir izahatta bulunarak imâmın bilgisinin insanların sırlarına vakıf olmak, gönüllerinden geçenleri okumak gibi esrarı içermediği kanaatindedir.

Diğer taraftan Müfîd, imâmların fıkhî ve dünyevî konularda hüküm verirken diğer fakihlerden ayrı bir bilgi kaynağına sahip olmadıkları düşüncesindedir. O, bu durumu şu sözleriyle izah etmiştir: "İmâmlar, şahitlerin ifadeleri doğrultusunda hüküm verebilecekleri gibi, kendi bilgileriyle de hüküm verebilirler. İmâm, şahidin şahadette bulunduğu hususun aksine bir durum olduğunu anlarsa, bu şahadeti iptal edebilir ve Allah'ın bildirdiğiyle hüküm verebilir. Buna göre imâma olayların batinî hallerinin gizli kalması ve böylece zahiri hallerine göre hüküm vermesi –Allah

400 Şeyh Müfîd, *a.g.e.*, s. 68, md. 42.

401 Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri,* s. 18.

402 Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtara*, s. 113-114.

katındaki hakikatin hilafına da olsa- caizdir. Diğer taraftan, doğru şahit ile yalancıların farkını Allah'ın imâma göstermesi ve böylece onun işin hakikatine vakıf olması da mümkündür. Sonuçta bu işler, her halükarda sadece Allah'ın bilebileceği maslahat ve lütufla alakalıdır."[403] Burada Müfîd'in Mu'tezile ve Sünnî anlayışla aşırı Şiî anlayış arasında bir konumda olduğu görülmektedir. O, Mu'tezile ve Sünnî ulemânın iddia ettiği gibi "imâmlar/halifeler hata edebilirler, suç işleyebilirler, bilgileri de sıradan insanların bilgisi gibidir" şeklindeki anlayışa karşı çıktığı gibi, Şiîlerin bazılarının iddia ettiği gibi "imâmların olmuş olacak her şeyi bildikleri, bütün sanat ve lisanlara vakıf oldukları" tarzındaki görüşe de karşı çıkmıştır.

İmâmların ilim sıfatıyla alakalı olarak ileri sürülen bir husus da, onların ileride vuku bulacak bazı olayları bildikleri şeklindedir.[404] Bu konuda Şia'ya yöneltilen temel itiraz, "imâmlar, gaybı bilselerdi başta Hz. Ali olmak üzere ondan sonra gelen bütün imâmlar başlarına gelen felaketlerden zarar görmeden kurtulmaları ve karşılaştıkları her engeli aşmaları gerekirdi" şeklindedir. Müfîd, bu itiraz karşısında imâmların olan her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını, Şia'nın böyle bir anlayış üzere icma etmediğini belirtmiştir. Ona göre imâmlar olan şeylerin sadece hükümlerini bilirler. Yoksa meydana gelen şeylerin bizzat kendilerini tafsilatıyla bilmeleri mümkün değildir. Ayrıca Allah, dilediği bazı şeyleri imâmlara bildirebilir, bunun da mümkün olduğunu kabul ederiz. Ancak "imâm olan şeylerin hepsini bilir" sözüne gelince bunu kabul etmeyiz ve söyleyen kimseyi de tasvip etmeyiz.[405] Ancak Müfîd'in

403 Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 66, md. 39.

404 Küleynî, *Usûl-i Kâfî*, I, 382-383, 388, 393; II, 37.

405 Müfîd, *el-Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 69-70.

406 Hz. Ali, İbn Mülcem tarafından h. 40 yılının Ramazan ayının 21 de şehit edilmiştir. Müfîd, Hz. Ali'nin kendisine suikast düzenleneceği bilgisine sahip olduğuna dair bazı rivâyetler nakletmiştir. Buna göre insanlar Ali'ye biat etmek üzere toplandıklarında İbn Mülcem de biat için gelmişti. Ali onu iki kere geri çevirmiş, ancak sonunda Ali'ye biat etmişti.. Ali, İbn Mülcem'in kendisine suikast düzenleyeceğini biliyordu ve insanlara bu durumu önceden bildirmişti. Hatta o, oğulları Hasan ve Hüseyin'i yıkama ve kefenleme işleriyle görevlendirmiş, Necef'e taşınıp orada defnedilmesini ve kabrinin gizlenmesini, üzerinin silinmesini vasiyet etmişti. Zira o, kendisinden sonra gelecek olan Emevî devletinin ona ve taraftarlarına düşman olacağını, kabrine zarar vermek isteyeceklerini biliyordu. Onun kabrinin gizlenmesi hali, Cafer Sadık'ın kabrin yerini gösterdiği Abbâsî dönemine kadar devam etmiştir. (Müfîd, *el-İrşâd,* s. 12-15.)

bu izahatıyla Ali, Hasan ve Hüseyin hakkında ortaya koyduğu yaklaşım arasında bazı zıtlıklar bulunmaktadır. Nitekim o, Ali'nin kendi katilini ayrıntılı bir şekilde bildiğini, ancak ölüm vakti konusunda ayrıntılı bir haberin gelmediğini bildirmiştir.[406] "Şâyet böyle bir bilgi ona gelmiş olsa idi, bunu engellemeye yönelik bir girişimde bulunmazdı. Zira şehadete sabretmek ve ölümü kabullenmek suretiyle Allah'a kulluk etmekten çekinmezdi."[407] diyerek böylesi bir bilgiye sahip olmalarının mümkün olduğunu, ancak bu bilgiye dayanarak Allah'ın takdir ettiği hükme de teslimiyet göstereceklerini belirtmiştir. Ona göre Hz. Hasan, Muaviye ile yaptığı anlaşmanın onun tarafından bozulacağını bilmekte idi. Nitekim Hasan, ölümünü geciktirmek ve böylece taraftarlarını Muaviye'ye teslim etmemek için bu şekilde davranmıştır. Şüphesiz bu durum Şia'ya yönelik bir lütuftur ve böylece büyük bir fesadın önü alınmıştır.[408] Aynı şekilde Müfîd, Kûfelilerin Hüseyin'i yardımsız bırakmaları ve Kerbelâ faciasıyla alakalı olarak benzer bir kanaat ortaya koymuştur.[409] Burada, Hasan'ın ölüm korkusu ve bazı maslahatlar sebebiyle Muaviye ile anlaşmaya varması ile Hüseyin'in Kerbela'da sırf kullukta sabır göstermek üzere taraftarlarıyla birlikte ölümü tercih etmesi arasında bir tezat olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak Müfîd, imâmların bilgisinin her şeyi kuşatmadığını, onların ilim sıfatının dinin ahkamını bilmekle sınırlı olduğunu ileri sürmüş ve bu görüşüyle İmâmî gelenekte yeni bin anlayışı dile getirmiştir. Ona göre imâmların en temel vasıfları masum olmaları ve dinin ahkamını hakkıyla bilmeleridir. Bunun dışında, Allah'ın bildirmesiyle insanların sırlarına muttali olabilirler veya vukûundan önce bazı hadiseler onlara haber verilmiş olabilir. Ancak böyle bir kabul, imâmet için aklen zorunlu değildir. Gaybın bilgisinin sadece Allah'a ait olduğu esası dikkate alınırsa imâmların bilgisinin her şeye şamil olduğu şeklindeki bir iddiayı kabul etmek mümkün değildir. Müfîd'den sonra öğrencileri Şerîf Murtaza (ö. 436/1044), Şeyh Tûsî (ö. 460/1068), Ebu'l Feth el-Keracekî (ö. 449/1057)

---

407 Müfîd, *el-Mesâilu'l-'Ukberiyye*, 69-70.

408 Müfîd, *a.g.e.,* s. 72.

409 Müfîd, *a.g.e.,* s. 71.

gibi Usûlî geleneğe mensup âlimler imâmın bilgisinin sınırlı olduğu görüşünü savunmuştur.

d- Efdaliyet Meselesi

Peygamber sonrası meydana gelen hadiseler ve bu hadiseler ile başlayan kimin hilafete daha layık olduğu tartışmaları, tarafları kendi iddialarını desteklemek üzere bir takım deliller aramaya sevketmiştir. Nitekim imâmetle alakalı erken dönem tartışmalarına bakıldığında Peygamber'den sonra hilafete en faziletli olanın daha layık olduğu görüşünün taraftar bulduğu görülür. Örneğin Mûtezilî âlimler Hz. Ebû Bekir'in Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi olduğunu, dolayısıyla hilafete en layık kişi olduğunu ileri sürerken[410] Şia da bu işe en layık kişinin Ali olduğunu iddia etmiştir. Bu tartışmalarda, efdaliyet ile imâmete layık olma arasında doğrudan bir ilişki kurulduğu; en faziletli olanın imâmeti hak ettiği düşüncesinin ileri sürüldüğü ve her mezhebin kendi görüşünü destekleyecek argümanlar ortaya koymaya çalıştığı görülür. Efdal olanın belirlenmesinde, söz konusu kişinin Peygamber nezdindeki konumu, dinî ve dünyevî başarıları, müslümanların onun hakkındaki hüsnü zannı gibi delillerin yanı sıra Şia'nın ayrıca nas ile tayin fikrini geliştirdiği anlaşılmaktadır. Onlar, efdal olanın belirlenmesinde fazilet kriterlerinin yeterli olmadığını anlamış olmalılar ki, meseleye ilâhî bir boyut katarak bizzat nas ile tayin esasını ön plana çıkarmışlardır. Böylece onlar, muhaliflerine üstün gelmeyi amaçlamıştır.

Şia içindeki tartışmalara bakıldığında imâmların sahabeden daha üstün olduğu hususunda her hangi bir ihtilaf yoktur. Onlar, tartışmayı bir adım daha ileri götürerek; imâmların diğer enbiyâ ve meleklerden üstün olup olmadıkları noktasına getirmişlerdir. Nitekim Şiî-İmâmî anlayışa göre imâmlar, –Hz. Peygamber hariç– diğer bütün enbiyâdan daha faziletlidir ve onlardan daha üstündür. Müfîd, bu konuda şunları söylemiştir: "İmâmiyye'den bir topluluk, Muhammed soyundan gelen imâmların, -

410 Bu konuda geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci,* s. 43-66.

Peygamber'imiz Hz. Muhammed hariç- önceki resûl ve nebîlerden faziletli olduğunu kesin olarak kabul etmektedir. Diğer bir grup, ulu'l-azm peygamberleri hariç tutarak bütün enbiyâ ve resûllerden üstün olduklarını iddia etmiştir. Ebû Kûleveyh ve onun önderlik ettiği başka bir grup ise enbiyânın hepsinin imâmlardan daha faziletli olduğunu kabul etmiştir. Bu konuda kabul veya reddetmek açısından aklın yeri yoktur. Ayrıca yukarıda ki görüşlerin hiçbiri hakkında icma da vuku bulmamıştır. Müminlerin Emiri ve onun evladı hakkında Hz. Peygamber'den ve sadık imâmlardan haberler gelmiştir. Kur'an'da ilk grubun ifade ettiği görüşü destekleyen âyetler mevcuttur. Bununla birlikte şahsen ben bu konuda düşünmekteyim. Allah sapıklığa düşmekten korusun."[411] Burada Müfîd, imâmların Hz. Peygamber hariç diğer bütün enbiyâdan daha üstün olduklarını teyit eden bazı âyet yorumlarının bulunduğunu belirtmekle birlikte henüz tam bir kanaata sahip olmadığını ve bu konuda düşünmekte olduğunu bildirmiştir. Ancak Müfîd'in genel temayülünün bu yönde olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim *Evâilü'l-makâlât*'ın naşiri Zencânî ve Cerendâbî, bu görüşün haklılığını ifade eden deliller ortaya koymaya çalışmışlardır.[412]

İmâmların enbiyâdan daha üstün olup olmadıkları tartışmasından ayrı olarak imâmlar ile melekler arasında da fazilet tartışmalarının olduğu görülmektedir. Nitekim Müfîd, imâmlar ile melekler arsındaki fazilet tartışmasında şunları söylemiştir: "Meleklerden olan resûl ve nebîlere gelince, bunlar hakkındaki görüşüm beşerden olan nebî ve resûller hakkındaki görüşüm gibidir. Bunların dışındaki meleklere gelince şüphesiz Muhammed soyundan gelen imâmlar onlardan daha üstündür ve açıklaması bu kitapta olmayan deliller sebebiyle Allah katında onlar daha büyük sevaba naildirler."[413] Burada Müfîd, irade ve ihtiyar özellikleri olması sebebiyle insanların masumlarının meleklerden daha üstün olduğu kanaatindedir.[414]

Burada, imâmlar ile enbiyâ ve melekler arasındaki fazilet tartışma-

---

411 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 70-71, md. 46.

412 bk. Zencânî, *Talikat*, s. 178-179.

413 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 71, md. 48.

414 Zencânî, *Talikat,* s. 317. Zencânî, Müfîd'in konuyla alakalı bir eser yazdığını bildirmektedir. Ancak bu eserin ismi hakkında yeterli bir bilgimiz bulunmamaktadır. (Zencanî, *Talikat*, 315)

larından ziyade imâmetin ayırt edici bir özelliği olan ve bununla da özelde Hz. Ali'nin, genelde de bütün imâmların Hz. Peygamber'den sonraki bütün insanların en hayırlsı olduğu şeklindeki görüş ele alınacaktır. Zira İmâmiyye, imâmetin Ali'nin hakkı olduğunu iddia ederken diğer özelliklerinin yanı sıra sahabenin en faziletlisi olması hususunu kendi görüşünün haklılığının delili olarak ileri sürmüştür. Diğer İmâmî âlimler gibi Müfîd de Ali'nin fazileti konusuna ayrı bir ehemmiyet vermiştir. Ali'nin en faziletli olduğu ispat edildikten sonra, onun tayin ettiği imâmların da böyle olduğu rahatlıkla izah edilebilir. Nitekim Müfîd, Ali'nin bütün sahabenin en faziletlisi olduğunu ifade eden delillere yer vermiş ve bu konudaki delillerin çok fazla ve uzun olduğunu belirtmiştir.[415] Müfîd'in, Ali'nin fazileti konusunda ortaya koyduğu delilleri aklî ve naklî olmak üzere iki grupta değerlendirmek mümkündür.

da- Hz. Ali'nin Faziletinin Naklî Delilleri

Genel olarak Şiî anlayışına göre Kur'an'da güzel vasıflar içeren bütün âyetler Ali ve onun soyundan gelen imâmlara işaret etmektedir. Ali'nin nas ile tayin edildiğine, imâm olduğuna ve ismet sıfatına sahip olduğuna dair delil olarak ileri sürülen bütün âyet ve hadislerin aynı zamanda onun faziletinin de delili olduğu belirtilmiştir. Bu itibarla yukarda Ali'nin nas ile tayin edildiğine ve masum olduğuna dair ileri sürülen naklî deliller burada da aynen kullanılmıştır. Müfîd, Ali'nin sahabeden daha üstün olduğu meselesine büyük ehemmiyet vermiş, bir bakıma imâmet anlayışını bu temel üzerine bina etmiştir. Nitekim o, imâmetle alakalı eserlerinde bu konuya genişçe yer vermesinden başka bu konuda *Tafdilü emirilmüminin ala sairi's-sahabe* adlı müstakil bir eser de telif etmiştir.

Müfîd, Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısının Hz. Ali olduğuna delâlet eden bazı âyetleri zikrederken[416] ilk sırada mübahele âyetini göstermiştir.[417] Burada Müfîd şöyle bir akıl yürütmüştür: Bütün

---

415 Müfîd, *el-İfsah*, s. 35.

416 Müfîd, *a.g.e.*,, s. 31-34.

417 Bir gün Me'mun, Rıza'ya şöyle dedi: Bana, Kur'an'ın işaret ettiği Müminlerin emirine ait faziletlerin en büyüğünü haber ver. Bunun üzerine Rıza, Ali'nin fazileti mubahele âyetidir, diyerek cevap vermiştir. (*el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 38.)

müslümanlar, insanların en hayırlısının Hz. Peygamber olduğu hususunda hem fikirdir. Hal böyle olunca bizzat Hz. Peygamber'in kendi ifadesiyle Hz. Ali'yi mübahele olayında kendi mertebesinde sayması, Hz. Ali'nin diğer bütün insanlardan -peygamberler de dahil olmak üzere- üstün olduğu anlamına gelir.[418] Ayrıca Müfîd, "*Ey iman edenler! Allah'tan korkunuz ve sadıklarla birlikte olunuz.*"[419] âyetinin Hz. Ali ve onun neslinden gelecek olan imâmlar hakkında indiğini söylemiştir. Burada, Ali ve neslinden gelen imâmların "sadıklar" olarak isimlendirilmesi onların adına büyük bir fazilet göstergesidir.[420] Yine "... *Namazı hakkıyla ifa edip zekatı veren, sözleştiği zaman sözünde duran, hele hele sıkıntı ve hastalık hallerinde, savaşın şiddetleri esnasında sabreden kimselerin davranışlarıdır. İşte onlardır imanlarında samimi olanlar*.."[421] âyetini delil göstererek burada zikredilen özelliklerin sadece Müminlerin Emirinde mevcut olduğunu, sahabeden hiç kimsede bunların birlikte bulunmadığını iddia etmiştir.[422] Ayrıca "*Sizin dostunuz ancak Allah'tır. O'nun Resülüdür ve Allah'a tam boyun eğerek namazlarını hakkıyla ifa eden, zekatlarını veren müminlerdir*"[423] âyetinde zikredilen bütün özelliklerin Ali'de mevcut olduğunu ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. Sonra da bu vasıfların sahabeden başka birisinde bu şekliyle bulunmasının söz konusu olmadığını, dolayısıyla burada zikredilen kimsenin Ali olduğunu belirtmiştir. Çünkü Sahabe arasında rükuda olduğu halde zekat veren yegane kişi Ali'dir.[424]

Müfîd'in delil gösterdiği bir diğer âyet ise, "*Ey imâm edenler, Allah'a itaat ediniz. Resûle ve sizden olan emire itaat ediniz*"[425] şeklindedir. Burada zikredilen "Ulu'l-emr"den maksadın ne olduğu hususunda ihtilaf edildiği-

---

418 Müfîd, *Tafdîlu Emîri'l-mu'minîn*, s. 20-23.Ayrıca bk. *el-Fusûlu'l-muhtare*, s. 38; *el-İrşâd*, s. 89-91.

419 et-Tevbe 9/ 119.

420 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 137- 138.

421 el-Bakara 2/ 177.

422 Müfîd, *a.g.e.*, s. 139.

423 el-Maide 5/ 55.

424 Müfîd, *a.g.e.*, s. 140; Ayrıca bk. Müfîd, *el-Mesâilu'l-'Ukberiyye,* s. 49.

425 en-Nisâ 4/ 59.

426 Müfîd, *el-Emâlî*, s. 106-107, (12/ 6).

ni belirten Müfîd, bazı âlimler bundan maksadın emirler olduğunu, bazısı âlimler, bazısı insanlara üstün gelen yöneticiler, bazıları da iyiliği emreden ve kötülükten alıkoyan kimseler olduklarını, bir kısmı da bunun Ali b. Ebi Talib olduğunu ileri sürdüklerini açıklamıştır. Müfîd'e göre bütün bu vasıflar Ali'nin şahsında toplanmıştır. Bu itibarla âyette zikredilen lafızdan maksat bizzat Ali'nin kendisidir. Ona göre Kur'an, Ali'nin faziletini ve dolayısıyla imâmetini bu şekilde ifade etmiştir.

Kur'an'daki âyetlerin yorumuyla yetinmeyen Müfîd, Ali'nin imâmeti ve fazileti konusunda Tevrat ve İncillerden de bazı deliller getirmiştir. Örneğin Abdullah b. Selam henüz müslüman olmadan önce Peygamber'e gelmiş ve Ali'nin müslümanlar arasındaki ismini sormuş; Hz. Peygamber, "Bizim yanımızda o sıddık-ı Ekber'dir" diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Abdullah, kelime-i şahadet getirerek İslâm'a girmiş ve "Tevrat'ta Muhammed rahmet peygamberidir, Ali hücceti ikame edendir" diye yazılı olduğunu açıklamıştır.[426]

Müfîd, pek çok âyete referans göndermesine rağmen Ali'nin fazileti ve imâmetinin Kur'an'da açıkça zikredilmediğinin de farkındadır. Bu konuda delil gösterilen âyetlerin Şiî-İmâmî yorumu olduğunu da dikkate alan Müfîd, Ali'nin faziletini gösteren hadislere daha fazla ehemmiyet vermiştir. Bu konudaki hadis rivâyetlerin Şiî-Sünnî pek çok kaynakta bulunduğunu dile getirerek bu nevi delillerin daha objektif olabileceğine dikkat çekmiştir. Nitekim İmâmî kaynaklarda, Hz. Peygamber henüz hayatta iken, imâmet vazifesinin Ali'ye ait olduğunu açık-seçik bir şekilde tebliğ ettiği anlamına gelen pek çok rivâyet nakledilmiştir.[427] Bu bağlamda Müfîd, Ali'nin faziletine, dolayısıyla da asıl maksat olan imâmetine delil olan bazı rivâyetler nakletmiştir. Buna göre; "Ey Ali! Sen benden sonra insanların dostusun (veli), sana itaat eden bana itaat etmiş olur. Sana isyan eden bana isyan etmiş olur",[428] "Sen benim kardeşim, vezirim, beytime halefim ve geride bıraktığım şeylerin en hayırlısısın...",[429] "O, insan-

427 Müfîd, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, s. 45-46.

428 Müfîd, *el-Emâlî*, s. 113, (13/ 5).

429 Müfîd, *a.g.e.*, s. 61, (7/ 8).

ların en hayırlısıdır, ona ancak münafık olanlar buğz eder, onun hakkında ancak kafir olanlar şüphe duyar",[430] "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır"[431] şeklindeki rivâyetler Ali'nin faziletinin ve imâmete ne denli layık olduğunun delilleridir. Ayrıca Hz. Peygamber, son hutbesinde insanlara Kur'an'ı ve Ehl-i beytini bıraktığını ilan etmesi de (*sakaleyn hadisi*) onun faziletinin bir göstergesidir.[432] Yine Aişe'den gelen bir rivâyete işaret eden Müfîd, Ali'nin fazileti konusunda bunu delil göstermiştir: Bir gün Hz. Peygamber, "Bana Arabın efendisini çağırın, diye buyurmuş, bunun üzerine Aişe, "Arabın efendisi sen değil misin?" diye sormuş. Hz. Peygamber, "Ben insanların efendisiyim (seyyidu'n-nas), Ali ise Arabın efendisidir" diye cevap vermiştir.[433]

Bunlardan ayrı olarak Müfîd, Berae Suresinin tebliğ edilmesi vazifesinin Ebû Bekir'den alınıp Ali'ye verilmesinin önemli bir fazilet göstergesi olduğuna dikkat çekmiştir.[434] Yine Hayber günü Hz. Peygamber'in sancağı Ali'ye vermesini ve o gün fethin gerçekleştirilmesini de Ali'nin faziletleri arasında saymıştır. Nitekim Hz. Peygamber, sancağı vermeden önce "Yarın sancağı, Allah'ın ve Resulünün sevdiği, aynı şekilde kendisi de Allah'ı ve Resûlünü seven bir kimseye vereceğim.." buyurarak onun fazilet ve üstünlüğüne işaret etmiştir.[435] Ayrıca Hz. Peygamber, Tebuk seferi için Medine'den ayrılırken halef olarak Ali'yi bırakması da onun faziletini gösteren diğer bir delildir. Bunu çekemeyen Kureyş münafıkları, "Ali'yi kendinden uzak tutmak için Medine'de bıraktığını" ileri sürmeleri üzerine Hz. Peygamber, "Mûsâ'nın yanında Harun nasıl ise Ali de benim yanında öyledir.." diyerek onun faziletini açıklamıştır.[436] Müfîd, Ali'nin Efdaliyeti konusunda "kızartılmış kuş" hadisini delil göstermiştir. Hem Sünnî hem de Şiî kaynaklarda zikredilen bir hadise göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Al-

430 Müfîd, *a.g.e.*,7/7, s. 62.
431 Müfîd, *a.g.e.*, s. 57-58, (7/2); a.mlf., e*n-Nüket fî mukaddemâti'l-usûl,* s. 45.
432 Müfîd, *a.g.e.*, s. 134-135, (16/3); s. 46-47, (6/6).
433 Müfîd, *Tafdîl*, s. 34-35; Müfîd, *el-Emâlî*, s. 44, (6/ 4).
434 Müfîd, *el-Emâlî*, s. 57-58, (7/2); a.mlf., *el-İhtisas*, s. 200; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 37-38.
435 Müfîd, *el-Emâlî*, s. 57-58, (7/29.
436 Müfîd, *a.g.e.,* s. 57-58, (7/2); a.mlf., *el-İrşâd,* s. 10-12.

lahım! Mahlukatından sana en sevgili olanını bana gönder, benimle birlikte şu kuştan yesin" Bunun üzerine Ali çıka gelmişti.." Bu rivâyeti naklettikten sonra Müfîd, Ali'nin mahlukat arasında Allah'ın en çok sevdiği kimse, meleklerden ve diğer enbiyâdan daha üstün olduğu anlaşılır, demiştir.[437] Böylece Müfîd, Hz. Ali'nin –Hz. Peygamber hariç– bütün peygamberlerden ve meleklerden üstün olduğu kanaatini benimsediği anlaşılmaktadır.

Müfîd, Ali'yi sevmeyi ve Ehl-i beyte muhabbet göstermeyi emreden bir takım rivâyetleri de Ali'nin faziletini gösteren naklî deliller arasında zikretmiştir. Bu bağlamda Ali'yi sevmenin imanın, buğz etmenin ise nifakın alameti olduğu,[438] Ali'yi sevmenin Hz. Peygamber'i sevmekle denk olduğu,[439] hatta Ali'ye itaatin Allah'a itaat olacağı,[440] Ali'ye tevelli etmenin İslâmın şartı olduğu,[441] kurtuluşa erebilmek için Ali'yi sevmenin şart olduğu[442] gibi rivâyetlere yer vermek suretiyle Ali'nin faziletine dair haberler nakletmiştir.

Ayrıca Müfîd, Hz. Ali'nin kıyametteki makamına işaret eden rivâyetlerden hareketle onun bu dünyadaki makamının yüceliğine delil getirmiş-ve kıyamet günü Hz. Ali'nin makamının yüceliğini anlatan bir takım haberleri zikretmiştir. Bu haberlerde, Ali'nin Hz. Peygamber ile birlikte oturduğu, diğer enbiyânın onlardan daha aşağı bir derecede bulunduğu, ayrıca Muhammed soyundan gelen diğer imâmlarında burada hazır bulundukları belirtilmiştir. Sonuç olarak Müfîd, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı olduğu inancındadır.[443]

db- Hz. Ali'nin Faziletinin Aklî Delilleri

Ali'nin fazileti, nas ile tayin edildiği ve masumiyeti konularında Şia'nın delil olarak gösterdiği âyetler, diğer İslâmi gruplarca farklı değer-

---

437 Müfîd, *Tafdîlü Emîri'l-mü'minîn,* s. 27-28; a.mlf., *el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 96-102.

438 bk. Müfîd, *el-İrşâd*, s. 25; *el-Emâlî*, s. 62, (7/ 7); s. 75, (8/ 10); s. 308, (36/ 1).

439 Müfîd, *el-Emâlî*, s. 44, (6/ 4).

440 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 76-77, (9/ 2); s. 213, (24/ 4).

441 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 139, (17/ 3); s. 353, (44/ 4)

442 Müfîd, *el-Emâlî,* s. 110, (12/ 11); s. 78-79, (9/ 3); s. 43-44, (6/ 2); s. 284, (34/ 3); s. 212-213, (24/ 3).

443 Müfîd, *Tafdîl, s.* 29-31.

lendirilmektedir. Ayrıca Şia'nin bu konuda delil olarak kabul ettiği hadis ve haberler, ümmetin üzerinde ittifak ettiği sağlam ve güvenilir deliller olmaktan uzaktır. Nitekim İmâmî âlimlerin ileri sürdükleri argümanlar daha ziyade Şiî kaynaklarda var olan rivâyetlerdir. Müfîd, durumun bu yönüne vakıf olduğundan, Şiî-İmâmî anlayışı izah ve ispatta naklî delillerden ziyade aklî ve sosyolojik delillere ağırlık vermiştir. Bu bağlamda o, Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğu fikrini çeşitli açılardan izah etmiş, aynı şekilde diğer sahabenin –başta Ebû Bekir ve Ömer olmak üzere– günah ve hatalar işlediklerini, masum olmadıklarını, fazilet açısından Ali'yle mukayese edilemeyeceklerini delilleriyle ispat etmeye çalışmış ve sonuçta imâmete en layık kişinin Ali olduğuna vurgu yapmıştır. Bu anlayışa göre Ali, en faziletli olduğu için imâmete en layık kimsedir. Böyle olduğundan dolayı da Allah onu Peygamber'i vasıtasıyla vasî tayin etmiştir. Vasî tayin edildiğinden dolayı da masum olması söz konusudur.

Müfîd, bir kimsenin faziletli olmasını gerektiren özellikleri şöyle belirlemiştir: İslâmiyete girmedeki öncelik, Allah Resûlü ile birlikte cihat, dini bilmek ve bu konudaki bilginin kaynağı, ayrıca dünya hayatında zühd içinde yaşamak ve Allah yolunda infakta bulunmak.[444] Müfîd, belirlediği bu beş maddeyi tek etek ele alıp Hz. Ali'nin diğer sahabeyle mukayese kabul etmeyecek şekilde onlardan üstün olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Aslında o, Ali'nin Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı olduğunu anlatmak için tek bir kitabın yeterli olmayacağını, bu konudaki delillerin çok fazla olduğunu çeşitli vesilelerle ifade etmiştir.[445]

Müfîd, Hz. Ali'nin üstünlüğünü ifade eden pek çok âyet ve hadis naklettikten sonra ümmetin bu konuda icma ettiğini de söylemiştir.[446] Ona göre Şia, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra imâmete en layık kişi olarak Hz. Ali'yi görmüş ve onun imâmetini kabul etmiştir. Diğer fırkalar ise Osman'dan sonra onun imâmeti hususunda ittifak etmişlerdir. Şu halde Ali'nin imâmeti hususunda tam bir icma gerçekleşmiştir.[447] Müfîd'e

---

444 Müfîd, *el-İfsah*, s. 231-235; ayrıca bk. *Tafdîlu Emîri'l-mü'minîn*, s. 36-38.

445 Müfîd, *el-İrşâd*, s. 25.

446 Müfîd, *el-İfsah*, s. 31-34.

447 Müfîd, *a.g.e.*, s. 29-31

göre bu durum onun faziletinin dost-düşman herkes tarafından kabul edildiğinin işaretidir. Şâyet böyle olmasa idi onun imâmeti hususunda birleşmeleri söz konusu olmazdı. Daha sonra bazı grupların bu icmadan dönmüş ve farklı bir tutum sergilemiş olmaları bu konudaki icmaya bir zarar vermez. Bu itibarla bir an dahi olsa Ali'nin fazileti ve imâmeti konusunda icma etmiş olmaları onun imâmetinin sıhhatini göstermesi açısından yeterlidir. Zira ondan başka hiç kimseye bu icma hasıl olmamıştır. Ebû Bekir, Ömer ve Osman için en azından Ali ve taraftarlarının itirazının olduğu bilinmektedir. Bu sebeple onlar için icmanın vuku bulmadığı açıktır.[448]

Müfîd, Ali'nin faziletine dair getirdiği delilleri onun İslâm'a girdiği ilk dönemden başlatmıştır. Ona göre yaşının küçük olmasına rağmen İslâm'a giren ilk erkek olması, Hz. Peygamber'in desteğe en fazla muhtaç olduğu bir dönemde hiç çekinmeden onun yanında yer alması, onun diğer sahabeye üstün olduğunun işaretidir.[449] Nitekim Ali, çocukluğundan itibaren Peygamber'in terbiyesinde yetişmiştir. Hayatı boyunca Hz. Peygamberle birlikte olmuş, hem Mekke hem de Medine döneminde onun yanında bulunmuş, en zor anlarında onun yardımcısı olmuş, düşmanlarına karşı sava-ış ve mücadele etmiştir. Şia karşıtları (Nasıbe), Ali'nin küçük yaşta iman etmesinin taklit ve telkin ile olup marifet ile olmadığını, böylesi bir imanın methedilecek bir yönünün bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.[450] Müfîd, bu itirazı tarihî delillerle reddetmiş ve Ali'nin iman ettiğinde on veya on iki yaşlarında olduğunu izaha çalışmıştır.[451] Bu konuda kendi görüşünü desteklemek üzere bazı hadis ve şiirlerden örnekler getirmiştir.[452] Bununla birlikte o, Ali'nin yedi yaşında iman ettiği şeklindeki iddia doğru kabul edilse bile onun bu yaşta aklî kemale ulaştığını savunmuştur. Bu konuda Müfîd, küçük yaşta olmalarına rağmen

---

448 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare*, s. 118-119.

449 Müfîd, *a.g.e.,* s. 139, 254-255; *el-İrşâd*, s. 20-22, 29; *el-İfsah*, s. 39.

450 Müfîd'in belirttiğine göre bu görüşü el-Osmaniyye fırkası dile getirmiştir. (bk. *el-Fusûlu'l-muhtare*, s. 254-255; *el-İrşâd*, s. 160-161)

451 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 271-275.

452 Müfîd, *a.g.e.,* s. 256-257, 279-280.

nübüvvetle görevlendirilen Hz. İsâ, Yahya ve Yusuf'u örnek göstererek Ali'nin de küçük yaşta olmasına rağmen aklî kemale ulaşmasında bir imkansızlığın olmadığını ifade etmiştir.[453]

Müfîd, bir kimsenin faziletinin bilinmesinde Ehl-i nazarın şu üç hususu dikkate aldığını belirtmiştir: İlki, amellerin zevahiri, ikincisi sevabın miktarlarına dair varit olan sem'î haberler, üçüncüsü ise amellerin dindeki faydaları.[454] Müfîd'e göre İslâm dininin tavsiye ettiği bir amelin Hz. Ali'de olmadığını hiç kimse iddia edemez. Burada onun şöyle bir akıl yürüttüğü anlaşılmaktadır: İslâm dini, dinlerin en üstünüdür. Müslümanlar da insanların en üstünüdür. Müslümanlar arasında en fazla amel sahibi olan kişi Ali'dir. Bu ameller sebebiyle en fazla sevaba muhatab olacak kişi de o olacaktır. Yani efdaliyetin ölçüsü olarak yukarıda belirtilen üç husus dikkate alındığında Hz. Ali'nin bu ümmetin en efdal kişisi olduğu anlaşılmaktadır. İslâm ümmeti Kur'an'ın ifadesiyle en hayırlı ümmet,[455] Ali de bu ümmetin en hayırlısıdır. Zaten Müfîd, Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra diğer peygamberler de dahil olmak üzere insanların en hayırlısı olduğu hususunda İmâmiyye'nin hem fikir olduğunu açıklamıştır.[456]

Şiî kaynaklarda Hz. Ali'nin fazileti anlatılırken onun Hz. Peygamber'in yatağında sabahlamasının cesaret ve teslimiyetinin bir göstergesi olduğuna vurgu yapılmıştır. Böylece Hz. Ali, Peygamber'in yatağında yatarak onu düşmanlarından korumuş, haklı olarak din ve dünya şerefine nail olmuştur.[457] Hz. Ali'nin bu cesareti, Hz. İsmail'in babasının emrine itaatiyle bir tutulmuş ve faziletine delil gösterilmiştir.[458] Diğer taraftan Müfîd, müşrik Kureyş'in şairlerinin şiirlerinden alıntılar yaparak Ali'nin cesaret ve şecaatinin düşmanları tarafından bile kabul edildiğini anlatmıştır.[459] Nitekim savaşta Amr b. Veddu'l-Amirî'nin öldürüldüğünü

---

453 Müfîd, *a.g.e.,* s. 275-277; a.mlf., *el-İrşâd,* s. 160-161.
454 Müfîd, *Tafdîl,* s. 36-38.
455 Al-i İmrân 3/110.
456 Müfîd, *a.g.e.,* s. 18-19.
457 bk. Müfîd, *Mesarru'ş-Şî'a*, s. 48.
458 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtare*, s. 59-65.
459 Müfîd, *a.g.e.,* s. 292-4.

duyan kız kardeşi, öldürenin Ali olduğunu öğrenince onun cesaret ve üstünlüğünü dile getiren bir şiir inşat etmiştir.[460]

Müfîd, Bedir savaşında Hamza, Ali ve Ubeyde b. Haris'i mübareze için Peygamber'in öne çıkarmasını onların diğer sahabiye üstünlüğünün işareti olarak göstermiştir. Özellikle Ebû Bekir ve Ömer'in Peygamber'in çadırında oturmalarına karşılık Ali'nin mübarezeye katılmasını onlara üstün oluşunun delili kabul etmiştir.[461] Ayrıca Müfîd, Hayber'in fethi günü Hz. Ali'nin üstün başarı göstermesini ve akabinde Hz. Peygamber'in övgüsüne nail olmasını,[462] yine Huneyn günü müslümanların dağılmasından sonra Peygamber'in etrafında Ali başta olmak üzere Haşim oğullarından sadece dokuz kişinin kalmasını, bunların üstün bir gayretle Peygamber'i korumalarını[463] onun faziletinin ve diğer sahabeye üstünlüğünün delili olarak ileri sürmüştür.

Müfîd, Hz. Peygamber'in Ali'ye muhabbeti kendisine muhabbet, yine ona buğz etmeyi kendine buğz etmekle denk tutmasını onun faziletine delil göstermiştir. Yine Hz. Peygamber, Ali'ye karşı savaşmayı kendine karşı yapılmış bir savaş olarak kabul etmiştir. Müfîd, bu durumdan hareketle şu sonuca varmıştır: Hz. Peygamber, Ali'yi kendine eşit tuttuğuna göre fazilet açısından ona denk olması lazım gelir. Ancak nübüvvet ve risalet görevi sebebiyle Hz. Peygamber'in Ali'den daha faziletli olduğunu da belirtme ihtiyacı hissetmiştir.[464]

Ali'nin fazileti konusunda ileri sürülen diğer bazı deliller ise şöyledir: Müfîd, Hz. Peygamber'in Ali'yi Yemen'e kadı olarak göndermesini, ordularına komutan tayin etmesini, malını ona emanet etmesini ve yokluğunda yerine onu halef bırakmasını Ali'nin faziletini gösteren önemli deliller olarak kabul etmiştir.[465] Yine Ali'nin iki kıbleye karşı namaz kılmasını, iki defa beyat etmesini, şans oklarını kullanmamasını, fıtrat üzere doğup Al-

460 Müfîd, *a.g.e.,* s. 292-3.

461 Müfîd, *el-İfsah*, s. 195-196.

462 Müfîd, *el-İrşâd*, s. 36-37.

463 Müfîd, *a.g.e.,* s. 74-76.

464 Müfîd, *Tafdîl*, s. 24-26.

465 Müfîd*, el-Fusûlu'l-muhtare,* s. 118-119.

lah'a bir an bile olsa şirk koşmadığını ve putlara asla tapınmadığını da onun faziletinin delilleri olarak göstermiştir.[466] Hicretten sonra Medine'de Muhacir ile Ensar arasında kardeşlik tesis edilirken Hz. Peygamber'in kendine kardeş olarak Ali'yi seçmesini de onun faziletinin delili olarak kabul etmiştir.[467] Diğer taraftan Hz. Ali'nin sosyal hayattaki konumunu, insanların onun hakkındaki genel temayülünü ve ona gösterdikleri sevgi ve muhabbeti de onun faziletine delil göstermiştir. Zira Hz. Ali'nin ölümünden sonra işbaşına geçenlerin ona düşmanlık besledikleri ve onun aleyhine propaganda yaptıkları, hutbelerde açıktan ona lanet okudukları hususu açıktır. Buna rağmen Sünnî- Şiî bütün müslümanların onun hakkında hüsnü zan beslemiş olmaları, sadece Hz. Ali'nin şahsına ait özel bir durumdur. Zira dost düşman bütün müslümanların böylesi bir ortak kanaat içinde olmaları apaçık bir işarettir.[468]

Müfîd, Ali'nin fazileti konusunu tek başına ele almamış, diğer sahabilerle özellikle Ebû Bekir ve Ömer'in faziletleriyle mukayeseler yapmıştır. Örneğin *el-İfsâh fî imâmeti emîri'l-mü'minîn* adını verdiği ve sadece Ali'nin imâmetini açıklamaya tahsis ettiği bu eserinde, aslında Ali'nin fazileti meselesine ayırdığı yer çok sınırlı kalmıştır. Onun asıl maksadı Ebû Bekir, Ömer ve Osman başta olmak üzere sahabenin faziletini iddia eden kimselerin ileri sürdükleri delilleri eleştirmek ve bunların hatalı olduğunu ortaya koymaktır.[469] Böylece Ebû Bekir ve Ömer'in fazilet sahibi olmadıklarını, dolayısıyla hilafet makamını hak etmediklerini izaha çalışmıştır. Müfîd'e göre bu konudaki asıl tartışma Ali'nin fazileti meselesi değildir. Çünkü Ali'nin fazileti konusunda icma vardır. Ancak buradaki tartışma, Ali'nin Ebû Bekir ve Ömer'den daha faziletli olduğuyla alakalıdır. Müfîd, onların faziletleri konusunda ileri sürülen delilleri tek tek ele alıp tenkit etmiş ve böylece onların fazilet ehli olmadıklarını, imâmete

---

466 Müfîd, *el-Emâlî*, s. 236, (27/6).

467 bk. Müfîd, *Mesârru'ş-Şia*, s. 23. Ancak Şia'nın bu iddiasının aksine Câhiz gibi bazı âlimler, Hz. Peygamber'in kendisine kardeş olarak Ali'yi değil, Sehl b. Huneyf'i seçtiğini ileri sürmüştür. (bk. Cahiz, *el-Osmâniyye,* s. 161-163)

468 Müfîd, *el-İrşâd*, s. 163.

469 bk. Müfîd, *el-İfsah*, s. 242.

en layık kimsenin Ali olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece o, Sünnî ve Mûtezilî imâmet anlayışının temelinde bulunan Ebû Bekir ve Ömer'in fazileti esasını yıkmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Müfîd, Ömer ve Osman'a oranla Ebû Bekir'in dini konumuna daha fazla ağırlık vermiş, Kur'an'da onun faziletine delil gösterilen âyetleri özenle ele alıp durumun böyle olmadığını izaha çalışmıştır. Aslında o, bu hususta mantıkî bir tutum sergilemiştir. Zira Ebû Bekir, Sünnî ve Mûtezilî hilafet teorisinin merkezinde bulunmaktadır. Müfîd, bu taşı yerinden oynatmakla bütün sistemi sarsabileceğini düşünmüştür.

e- Mûcize Göstermeleri

İmâmiyye, iddialarını ispat etmeleri açısından peygamberler ile imâmlar arasında bir farklılık görmez. Peygamberler, nübüvvetlerini ispat etmek üzere mûcize gösterdikleri gibi imâmlar da kendi doğruluklarını açıklamak üzere mûcize (âyet, burhan) göstermişlerdir. Nitekim Küleynî, peygamberlere verilen âyetlerin (mûcizelerin) benzerlerinin imâmlara da verildiğini[470] belirterek imâmların da peygamberler gibi mûcizeler gösterebileceğini kabul etmiş ve konuyla alakalı haberler nakletmiştir.[471] Müfîd, imâmların mûcize gösterebileceği şeklindeki Ahbârî anlayışı benimsemiş ve eserlerinde konuyla alakalı olarak pek çok rivâyet nakletmiştir. Nitekim o, genel olarak imâmların daha özel anlamda Hz. Ali'nin fazilet ve imâmetini açıklamak, onlara itaat etmenin gerekliliğini izah etmek üzere İmâmiyye ekolünün mûcize anlayışına ve mûcize-imâmet ilişkisine yer vermiştir. Ona göre imâmların elinde mûcizelerin zuhur etmesi mümkündür. Çünkü bir kimse ismet sıfatına sahip ise, peygamberler için geçerli olan şeylerin onun için de geçerli olmasında bir sakınca yoktur. Müfîd'e göre söz konusu deliller (âyet/ mûcize) sırf peygamberlere ait değildir. Bilakis bu deliller, muayyen bir şeyin tasdik edilmesine davet eden bir kimsenin doğruluğunu da gösterir. Şâyet bir peygamber, söz konusu mûcizeyi kendi doğruluğunu ispat etmek üzere delil olarak ileri sürmüş ise

470 Küleynî, *Usûl-i Kâfî*, I, 335.

471 Küleynî, *a.g.e.,* II, 404.

bu onun doğruluğuna delâlet eder. Aynı delili bir imâm imâmetinin doğruluğuna delil olarak kullanırsa bu da onun doğruluğunun alâmeti olur.[472]

Müfîd, mûcizelerin bazı salih kullardan da zuhur ettiğini izah sadedinde Kur'an'da zikredilen Hz. Meryem ile Hz. Mûsâ'nın annesinin durumunu örnek göstermiştir. Buna göre Allah, Hz. Meryem'e mûcizevî bir şekilde rızk ihsan etmiş,[473] Mûsâ'nın annesine de vahiy etmiştir.[474] Vahiy, peygamberlerin mûcizeleri cümlesindendir. Halbuki Hz. Meryem ve Hz. Mûsâ'nın annesi saliha kadınlar olup peygamberlerden değillerdir. Böyle olmakla birlikte Allah onlara peygamberlere ait mûcizeler vermiştir.[475] Müfîd, bu ve benzeri âyetleri referans göstererek imâmlardan da mûcizelerin zuhurunu mümkün görmüştür. Ona göre İmâmiyye fırkasının ittifak ettiği hususlardan biri de imâmlardan kendi doğruluklarını ispat edecek bir takım mûcizelerin zuhurudur. Bu bağlamda o, imâmetin sadece nas ve tevkif ile sabit olmayacağını, nas ile tayin ediliş bir imâmın tanınmasında ondan zuhur edecek mûcizelerin de etkili olacağı hususunda İmâmiyye'nin hem fikir olduğunu belirtmiştir.[476] Nitekim Müfîd, imâmlardan nakledilen pek çok hârikulâde olayı eserlerinde zikretmiş, bu tür olayları onların imâmetinin delili olarak göstermiştir.[477] Örneğin Müfîd, *el-İrşâd'*da Hz. Ali'nin âyet ve delillerini açıklarken "Müminlerin Emirinin Allah katındaki konumuna delâlet eden ve kendisine itaate davet eden; onun velâyetini kabul etmeyi, hakkını gözetmeyi, imâmetini yakinen bilmeyi, ismetini tanımayı ve kemalini bilmeyi davet için Allah'ın açık bir şekilde ortaya koyduğu âyet ve burhanlar hakkında" başlığıyla konuya giriş yapmıştır. Bilahare Ali'nin imâmetinin hissî, haberî ve aklî mûcizeler cinsinden delillerini açıklamıştır.[478] Müfîd burada, söz konusu âyet ve burhanları Ali'nin imâmetine, ismet ve velâyetine delâlet eden deliller olarak göstermiş ve bunları bir

---

472 Müfîd, *el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe,* s. 123; a.mlf., *el-İrşâd,* s. 347.

473 bk. Âl-i İmrân 3/ 37-38.

474 bk. el-Kasas 28/ 7.

475 bk. Müfîd, *el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe,* s. 124; a.mlf., *el-İrşâd,* s. 347.

476 bk. Müfîd, *Evâil,* s. 40, md. 3.

477 Örnek olarak bk. Müfîd, *el-İhtisas*, s. 321-326; 212, 219; ayrıca bk. *el-İrşâd,* s. 160 vd.

478 Müfîd, *el-İrşâd*, s. 160.

peygamberin kendi doğruluğunu ispat etmek üzere ortaya koyduğu mûcizelere denk tutmuştur. Aşağıda Hz. Ali'ye nispet edilen bazı mûcizeleri nakletmek suretiyle genel anlamda imâmlardan mûcizelerin zuhur ettiğine dair bazı örnekler verilmiş ve konularına göre tasnif edilmişlerdir.

ea- Kevnî/Hissî Mûcizeler[479]

Müfîd, Hz. Ali'nin imâmet ve vasiyetinin delili olarak hayatında zuhur etmiş pek çok olağan üstü hadiseyi zikretmiştir. Bunlardan biri reddü'ş-şems hadisesidir.[480] Müfîd bu hadiseyi şöyle nakletmiştir: Allah'ın Ali b. Ebî Talib'in elinde izhar ettiği apaçık delillerden (a'lâm) biri güneşin geri çevrilmesi hadisesidir. Bu haber, siyer yazarları, şairler ve umum-husus bütün âlimler arasında şöhret bulmuştur. Bu olay, biri Hz. Peygamber'in hayatında, diğeri ölümünden sonra olmak üzere iki defa gerçekleşmiştir. Esma bnt. 'Umeys ve pek çok sahabeden gelen rivâyete göre bir gün Ali, Hz. Peygamber'in evinde bulunmakta idi. Bu sırada vahiy gelmiş ve Peygamber vahyin ağırlığıyla Ali'nin dizine yaslanıp kendinden geçmişti. Bir müddet devam eden bu durum Ali'nin ikindi namazını kılamamasına sebep olmuştu. Bir zaman sonra Hz. Peygamber kendine gelmiş ve Ali'ye namazını kılıp kılmadığını sormuş. Ali durumu kendisine izah edince Hz. Peygamber dua etmiş, güneş geri dönmüş ve Ali namazını eda etmişti. İkincisi ise Hz. Peygamber'in vefatından sonraki bir zamanda vuku bulmuştur. Hz. Ali, ashabıyla birlikte Fırat nehrini geçmek için uğraşırken ikindi vakti geçmiş ve güneş batmıştı. İçlerinden çoğu ikindi namazlarını kılma fırsatı bulamamıştı. Bunun üzerine Hz. Ali, Allah'tan güneşe geri çevirmesini dilemişti. Güneş, namazlarını kılacak bir zaman kadar geri dönmüş ve onlar namazlarını eda etmişlerdi.[481] Yine Müfîd, Ali'den zuhur eden mûcizeleri zikrederken onun sıradan taşları kıymetli taşlara çevirebileceğiyle alakalı bazı rivâyetler nakletmiştir. Buna göre o,

479 Bununla görsel hârikulâde olaylar kastedilmektedir. Bu nevi hadiseler insanların duyularına hitap eder. Kavram ve içeriğiyle alakalı olarak geniş bilgi için bk. Bulut, Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 57-62.

480 Müfîd, *el-İrşâd*, s. 181.

481 Müfîd, *a.g.e.*, s. 181-182.

değersiz maddeleri kıymetli cevherlere çevirebilme özelliğine sahiptir. Ancak o, böyle bir şeyi ne kendi için ne de taraftarları için uygun görmemiştir.[482] Benzer mûcize örneklerinin diğer imâmların hayatlarında da vuku bulduğu rivâyet edilmiştir.[483]

eb- Haberi Mûcizeleri

Hz. Ali'nin imâmetine, ona itaatin gerekli olduğuna ve hüccet oluşunun ispatına delil olan şeylerden biri de ileride vuku bulacak bazı olayları önceden haber vermesidir. Müfîd, gayptan haber verme şeklindeki bu mûcizenin bütün peygamberlerin kendi doğruluklarını ispat edebilmek için kullandıkları bir delil olduğunu belirtmiştir.[484] Ona göre, bir şeyi önceden haber vermek ve haber verilen hususun aynen gerçekleşmesi şeklindeki haberî mûcizeler, enbiyânın doğruluğunu gösteren en önemli delillerden biridir. Nitekim Kur'an'da, Hz. İsâ'nın insanların evlerinde ne yediklerini ve ne sakladıklarını haber vermesi[485] nübüvvetinin bir delili olarak gösterilmiştir. Yine Hz. Peygamber'in Bizanslıların İranlıları savaşta mağlup edeceklerini,[486] Müslümanlar karşısında Mekkelilerin kaybedeceğini bildirmesi ve benzeri hususlar haberi mûcizelere örnek teşkil etmektedir.[487] Müfîd'e göre, söz konusu haberî mûcizeler enbiyânın nübüvvetine delil teşkil ettiği gibi Hz. Ali'den zuhur ettiği belirtilen benzeri hadiseler de onun imâmetine delil teşkil etmektedir. Müfîd, Ali'nin bu türden haberî mûcizeleri arasında; kendisine biat edildikten sonra sözünden dönenler ve Mârika (Havaric) ile savaşacağını bildirmesi, Talha ve Zübeyr'in umre yapmak için izin istediklerindeki asıl amaçlarını açıklaması, Şamlıların Kur'an sayfalarını mızraklarının uçlarına taktıklarında bunun bir hile olduğunu bildirmesi, ölümünü önceden haber vermesi gibi hadiseleri bu konuda örnek göstermiştir.[488]

---

482 bk.Müfîd, *el-İhtisâs*, s. 271.

483 Müfîd, *a.g.e.,* s. 270, 322.

484 Müfîd, *el-İrşâd*, s. 165.

485 el-Maide 5/ 110.

486 er-Rûm 30/ 1-4.

487 Müfîd, *el-İrşâd*, s. 165.

488 Müfîd, *a.g.e.*, s. 166 vd.

ec- Aklî Mûcizeler

Müfîd, Hz. Ali'nin imâmetini ispat etmek üzere ondan zuhur ettiği kabul edilen bir takım aklî mûcizeler de zikretmiştir. Onun, bizzat Ali'nin hayatından ve başarılarından hareketle ortaya koyduğu bu nevi deliller, diğer özellikleriyle birlikte düşünüldüğünde Ali'nin farklılığını gösteren önemli işaretler olduğu anlaşılır. Nitekim Müfîd, Ali'nin faziletini anlatırken onun ilk müslüman erkek olma özelliğini ön plana çıkarmıştır. Ona göre Ali'nin yaşının küçük olmasına rağmen Hz. Peygamber'in teklifini kabul etmesi ve İslâm'a girmesi onun aklî olgunluğunu göstermektedir. Küçük yaşta olmalarına rağmen nübüvvetle görevlendirilen Hz. İsâ,Yahya ve Yusuf'u örnek gösteren Müfîd, aynı şekilde Ali'nin de küçük yaşta olmasına rağmen aklî kemale ulaştığını ve bunun Ali'ye ait bir işaret olduğunu ifade etmiştir.[489]

Müfîd'e göre Hz. Ali'nin olağan üstü yönlerinden biri, savaş meydanlarında hiç kimsenin ona karşı duramaması ve ona galip gelememesidir. Nitekim Hz. Ali, eceli gelip şehit oluncaya kadar, sayısız savaşa ve mübarezeye girmesine rağmen hiç kimse ona bir zarar verememiştir. Bu durum, Allah'ın ona tahsis ettiği bir âyettir.[490] Yine savaş meydanlarında kahramanların karşılıklı mübarezelerinde bazen yaralanmalar olmuştur. Bu yaralılardan bazıları zamanla iyileşmiştir. Ancak Hz. Ali'yle mübareze edenlerin hiçbiri aldıkları yaralardan kurtulamamış, en nihâyetinde ölmüşlerdir. Bu da onun farklılığını göstermektedir.[491] Ayrıca Müfîd, Ali'nin neredeyse bütün savaşlara katılmış olmasını, düşmanlarının çokluğunu, cesaretiyle şöhret bulmasını, onu öldürmek için pek çok düşmanının özel gayret, hile ve desiseler içine girmelerine rağmen ona bir zarar gelmemiş olmasını da Ali'nin Allah tarafından korunduğuna bir delil kabul etmiştir. O, Ali'nin bütün hayatından hareketle, bu durumun apaçık bir âyet, mûcize ve olağan üstü bir hal olduğunu belirtmiştir.[492] Böylece Müfîd, aklî bazı deliller ortaya koymuş ve bu delillerden hareketle Allah'ın onun

489 Müfîd, *a.g.e.*, s. 160-161; Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 275-277.

490 Müfîd, *el-İrşad*, s. 162.

491 Müfîd, *a.g.e.*, s. 162.

492 Müfîd, *a.g.e.*, s. 162-163.

imâmetine işaret ettiğini, bu itibarla ona itaatin gerekli olduğunu açıklamıştır.

Diğer taraftan Müfîd, Şiî fırkaların imâmet iddialarını eleştirirken onların imâm olarak kabul ettikleri kimselerin mûcize göstermediklerini ileri sürerek söz konusu fırkaların bu iddialarını eleştirmiştir. Nitekim Müfîd, Keysâniyye fırkasının, imâmetin Ali'den sonra doğrudan Muhammed el-Hanefiyye'ye geçtiği ya da Hasan ve Hüseyin'den sonra Muhammed'in imâm olduğu şeklindeki iddiasını[493] eleştirirken bu itirazını dile getirmiştir.[494] Ona göre şâyet Muhammed el-Hanefiyye masum ve nas ile tayin edilmiş olsa idi, bu durumda onun imâmetine dair bir nassın bulunması lazım gelirdi. Bunu hislerimizle bilmemiz mümkün olmadığına göre Peygamber'den gelen bir haberin bulunması gereklidir. Biz, ne Peygamber'in ne de Ali, Hasan ve Hüseyin'in böyle bir tayinde bulunmadığını bilmekteyiz. Bu durumda onun imâmet iddiası asılsız olmaktadır.[495] Ayrıca Müfîd, Muhammed kendi imâmetine davet ettiğinde ondan bir mûcize de zuhur etmemiştir ki bu mûcize vasıtasıyla onun imâmetinin doğruluğunu bilelim, diyerek mûcize göstermemiş olmasını onun aleyhinde bir delil olarak kullanmıştır. Burada Müfîd, Muhammed el-Hanefiyye'nin şahsına yönelik her hangi bir ağır ifade kullanmaktan uzak durmuştur. O, Muhammed'in imâmetiyle alakalı iddiaların Muhtar es-Sakafî kaynaklı olduğunu ve kendi çıkarları için Muhammed'i kullandığını belirtmiştir. Yoksa Muhammed imâmet iddiasında bulunmadığı gibi, mûcize göstermesi de söz konusu olmamıştır.[496]

Bize göre Müfîd'in, imâmlara atfettiği bu nevi hârikulâde olaylar ile onun akılcılığı arasında bir tezat bulunmaktadır. Pek çok konuda geleneksel İmâmî anlayıştan farklı düşünen, aklî yaklaşımlar sergileyen Müfîd'in imâmlarn özellikleri konusunda ortaya koyduğu bu tavizsiz anlayışın

---

493 Keysâniyye fırkası ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Nevbahtî, *Şiî Fırkalar,* s. 100-103; Eş'arî, *Makâlât*, s. 18-23; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, s. 26-31; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s. 31-40.

494 Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre,* s. 297-298.

495 Müfîd, *a.g.e.,* s. 300.

496 Müfîd, *a.g.e.,* s. 300-1.

onun imâmlara olan aşırı bağlılılğıyla izah edilebileceği kanaatindeyiz. Tavizsiz bir İmâmî olan Müfîd'in imâmların vasıflarıyla alakalı konularda geleneğe aykırı fikir beyan edenleri de eleştirdiği görülmektedir. Nitekim Müfîd, imâmların özellikleri konusunda, özellikle mûcize gösteremeyecekleri hususundaki görüşleri sebebiyle Nevbahtîleri eleştirmiştir.[497] Sonuç olarak Müfîd'in, imâmlara atfedilen bir takım mûcizelerle alakalı rivâyetleri pek süzgeçten geçirmeden naklettiği söylenebilir. Özellikle hadis ağırlıklı eserlerinde onun bu özelliği daha fazla hissedilmektedir. Mesele imâmetle alakalı olduğunda ilmî kriterlere yeterince dikkat etmediğini söylemek mümkündür. O, akla ve mantığa aykırı pek çok şeyi imâmların menkıbeleri arasında nakledebilmiş, bunlara karşı eleştirel bir yaklaşım ortaya koymamıştır.

4- Diğer Bazı Görüşleri

a- Gaybet

İmâmiyye Şia'sına göre, Hz. Peygamber'den sonra dini, değişen şartlar çerçevesinde yeniden yorumlama görevi; ilâhî kaynaklı bilgiye sahip ve bu sebeple hatadan korunmuş olan imâma aittir ve Allah, yeryüzünü imâmdan mahrum bırakmayacaktır.[498] Bu itibarla imâmın olmadığı bir an bile düşünülemez. Genel olarak Şiî fırkaların kabul ettiği bu imâmet nazariyesi, her imâmın ölümünden sonra ciddî ihtilafların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Şia tarihine bakldığında iç bünyedeki parçalanmaların imâmların vefatından sonra zuhur ettiği görülür.[499] Bu fırkalaşma sürecinde bazı gruplar, ölen imâmın aslında ölmediğini, gaybete girdiğini ve bir müddet sonra gelip taraftarlarını kurtaracağını ve dünya-

---

497 Şeyh Müfîd, *Evâil,* s. 68, md.42. Ayrıca bk. Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şiî Kelamın Teşekkülü ve Mûtezile", *İslâmiyat II (1999),* sayı 3, s. 161vd.

498 Şiî-İmâmiyye anlayışında imâmların otoriteleri ve temel özellikleriyle alakalı olarak bk. Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası,* s. 209-217; a.mlf., *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri,* s. 155-158; Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", s. 89-110; Ahmet İshak Demir, "İmâmiyye Şiasında Dini Otorite", s. 109-125.

499 W.Montgomery Watt, "Sidelights On Early Imamite Doctrine", *Studia Islamica,* (1970) XXXI, 287-298.

ya adâlet getireceğini iddia etmiştir.[500] İmâmiyye fırkası Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin "kâim ve mehdî" olduğunu ileri sürmüştür.[501] Onlara göre Muhammed b. Hasan, babasının vefatı üzerine (260/874) evlerindeki mahzene girerek gözden kaybolmuş, yani gaybete girmiştir.[502] Ancak Hasan el-Askerî'nin ölümü İmâmîler arasında büyük bir buhran yaratmıştır. Taraftarları, Askerî'nin kendisine halef olacak bir evladının olup olmadığı ve dolayısıyla imâmetin kime intikal edeceği konusunda ihtilafa düşmüştür. Erken dönem İmâmiyye kaynaklarına göre Hasan el-Askerî, varlığı halk tarafından tasdik edilmiş bir evlat bırakmadan ölmüş ve ayrıca kendisinden sonra imâmet görevini yürütecek kişiyi de açıktan belirlememiştir.[503] Bu durum taraftarlarının pek çok gruba ayrılmasına sebep olmuştur.[504] Bu gruplardan sadece biri, İmâmiyye adıyla varlığını devam ettirmiş, diğerleri zamanla ana gövdeye dahil olmuştur. İşte bu gruba göre Hasan el-Askerî gerçekten ölmüş ve halef olarak bir erkek evlat bırakmıştır. Ancak bu halef, can korkusu başta olmak üzere bazı sebeplerden dolayı insanlardan gizlenmiştir. Şu anda o gaybettedir, Allah onun gizlenmesi ve zuhuru için müddet tayin etmiş ve izin vermiştir. Zamanı geldiğinde ortaya çıkıp yeryüzünü adâletle dolduracaktır.[505]

İmâmiyye fırkası, hicrî 260'dan 329 yılına kadar olan dönemi gaybet-i suğra (küçük gizlilik), 329'dan günümüze kadar devam eden dönemi de gaybet-i kübra (büyük gizlilik) diye isimlendirmiştir. Küçük gaybet döneminde On İkinci İmâm'la Şiî toplumu arasındaki irtibatı sefir denilen dört

---

500 Şiî fırkalarda ricat ve gaybet inancıyla alakalı olarak bk. Bulut, Halil İbrahim, "Şiî Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât üç aylık araştırma dergisi,* cilt 8, sayı 1 Ocak-Mart 2005, ss. 139-156.

501 bk. Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şi'a*, s. 90-93; Şehristânî, *el-Milel*, I, 174.

502 Ethem Ruhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *DİA,* XXIII, 143-44.

503 bk. Nevbahtî, *Fırak*, s. 79; Kummî, Sa'd b. Abdullah, *el-Makâlât ve'l-fırak,* s. 102; Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam,* s. 57.

504 Bu grupların sayısı hususunda kesin bir rakam vermek güçtür. Örneğin Sa'd el-Kummî (ö. 301/913-14) bunların on beş grup olduğunu söylerken (*el-Makâlât ve'l-fırak,* s. 102-106), Nevbahtî (ö. 310/922) on dört (*Fırak,* s. 96-112), Mes'ûdî (ö. 346/957) yirmi (*Murûcu'z-Zeheb*, IV, 199), Şehristânî (ö. 548/1150) ise on bir (*Milel*, I, 173) olarak saymıştır.

505 Nevbahtî, *a.g.e.,* s. 90-93; Şehristânî, *a.g.e.,* I, 175.

kişi sağlamıştır. Dördüncü sefir Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin kendisinden sonra bir halef tayin etmeyerek[506] 329/941 yılında vefat etmesiyle küçük gaybet dönemi sona ermiş ve imâmla Şiî toplumu arasındaki münasebeti yürüten vekillerin bulunmadığı ve hâlâ devam etmekte olan büyük gaybet dönemi başlamıştır. Büyük gaybet ile birlikte İmâmî âlimler, On İkinci İmâm'ın gaybette olduğunu, bunun daha uzun bir zaman alacağını, bu duruma inanmanın dinin bir aslı olduğunu açıklayan kapsamlı eserler telif etmeye başlamışlardır. Bu bağlamda Nuʿmânî'nin[507] (ö.342/953) *Kitâbü'l-Gaybe*si ile Şeyh Sadûk'un[508] (ö.381/991) *Kemâlü'd-dîn ve Temâmu'n-Niʿme* adlı eserleri zikredilebilir. Ancak bu iki İmâmî âlim, eserlerini ahbar merkezli olarak telif etmiş, sadece imâmlardan konuyla alakalı olarak rivayet edilen haberleri nakletmekle yetinmişlerdir. Müfîd ise, ahbârî delillere dayanarak ortaya konulan bu gaybet anlayışını aklî delillerle izaha çalışmıştır.

Genel olarak Müfîd'in eserlerine bakıldığında gaybet konusunun önemli bir yer tuttuğu görülür. O, kelâmla alakalı hemen bütün eserlerinde On İkinci İmâm'ın gaybetinin imkanına yer vermiş olmakla birlikte[509] asıl bu konuda *el-Mesâilu'l-ʿaşere fi'l-gaybe*[510] ve *Resâil fi'l-gaybe*[511] adlı eserlerini telif etmiştir. O, rasyonel bir bakışla gaybet meselesini ele almış ve İmâmiyye'ye yöneltilen temel itirazları cevaplandırmaya çalışmıştır.

---

506 bk. Sadûk, *Kemâlu'd-dîn,* s. 516.

507 İbn Ebî Zeynep şeklinde de tanınmış olan Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Caʿfer en-Nuʿmanî, hicrî IV. asrın başlarında İmâmiyye'nin en önemli âlimlerinden biridir. Küleynî'den ders almış ve onun katibi olmakla şöhret bulmuştur. (Nuʿmânî, *Kitâbü'l-Gaybe*, (nşr. Ali Ekber Gaffârî), Mektebeu's-Sadûk, Tahran, ts. , (naşirin girişi), s. 12-14)

508 Asıl adı Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî'dir. İlmî gayretleri ve ortaya koyduğu çalışmaları sebebiyle İmâmiyye içinde "Reîsü'l-muhaddisîn" olarak isimlendirilmiştir. Hakkında geniş bilgi için bk. Wahid Akhtar, *Early Shi'ite İmâmiyyah Thinkers,* s. 39, 49-53; Mustafa Öz, "İbn Bâbeveyh", *DİA,* XIX, 345-48.

509 bk. Müfîd, *el-İrşâd,* s. 346-366.

510 Bu eserin diğer bir ismi *el-Fusûlü'l-ʿaşere fi'l-gaybe* şeklindedir (*ez-Zerîʿa*, 16/ 241, rakam 957). Nitekim bu eser, *el-Fusûlü'l-ʿaşere* adıyla Necef 1370/1951 ve Kum'da (ofset baskı) basılmıştır. *el-Mesâilu'l-ʿaşere fi'l-gaybe* adıyla da *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (cilt III, 1-144, Beyrut 1414/ 1993) basılmıştır.

511 Gaybetle alakalı bu dört risale *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde neşredilmiştir (Kum 1414/ 1993, cilt 7).

Müfîd, Mehdî'nin doğumu ve varlığıyla alakalı itirazları, Şiî gelenekte rivayet edilen ilgili haberleri nakletmek suretiyle değil sosyal realiteden hareketle cevaplandırmıştır. Ona göre Mehdî'nin doğumunun kendi ailesinden ve dost-dü-an bütün insanlardan gizlenmesi örfün dışında alışılmadık bir durum değildir. Nitekim buna benzer hallerin bazı kral ve yöneticiler tarafından uygulana geldiği bilinen bir husustur.[512] Müfîd, Mehdî'nin gaybete girmesini tamamen can korkusuyla izah etmiştir. Ona göre Abbâsîler, On İkinci İmâm'ın doğuşunu beklemekte idiler. Bu sebeple Hasan el-Askerî oğlunun doğumunu çok yakın dostları hariç herkesten gizlemiştir. Çünkü Mehdî'nin durumu önceki imâmların durumundan oldukça farklıdır. Şiî anlayışa göre batıl yönetimin ortadan kaldırılması için Mehdî kıyam edinceye kadar kılıçla ortaya çıkmak ve isyan etmek caiz değildir. Bu bakımdan dönemin yöneticileri, önceki imâmların varlığını ve davetlerini kendi varlıklarını tehdit eden bir unsur olarak görmemişlerdir. Halbuki "Beklenen İmâm", kılıcıyla ortaya çıkacak ve batıl devletin sonunu getirecektir. Bu ise, onların varlığını tehdit eden ciddî bir tehlikedir.[513] Hasan el-Askerî, bu hakikati bildiğinden dolayı oğlunun doğumunu ve varlığını gizleme durumunda kalmış ve tedbir almıştır.[514]

Müfîd, gaybetteki imâmın uzun ömürlü olmasının garipsenecek bir durum olmadığını ifade ettikten sonra, öncelikle bu durumun ilâhî takdir olduğunu belirtmiştir. O, On İkinci İmâm'ın alışılmadık bir tarzda uzun ömürlü oluşunu Kur'an kıssalarıyla desteklemiş ve bu bağlamda Hz. Adem ve Hz. Nuh'un uzun ömürlü oluşlarını Kur'anî bir delil olarak zikretmiştir.[515] Gaybetteki imâmın görülmesiyle alakalı olarak Müfîd, bunun imkansız olmadığını bildirmiştir. Ona göre küçük gaybet döneminde olduğu gibi, büyük gaybet döneminde de sadece hizmetinde bulunan özel dostlarından bazı kimseler ondan haber almışlardır.[516]

Diğer taraftan gaybetin uzaması sebebiyle gaybette olduğuna

512 Müfîd, *el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe,* s. 53-54.
513 Müfîd, *a.g.e.,* s. 74.
514 Müfîd, *Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe, Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd,* cilt 7, *s.* 3-4.
515 Müfîd, *a.g.e.,* s. 95-103.
516 Müfîd, *a.g.e.*, s. 82.

inanılan imâmın varlığının insanlara bir fayda sağlamadığı, diğer bir ifadeyle gaybetteki imâmın pratik hayatta bir faydasının olmadığı ileri sürülmüştür. Çünkü İmâmî anlayışa göre, imâmın gaybeti devam ettiği müddetçe haddeleri uygulayacak, hükümleri infaz edecek, hakka davet edecek ve düşmanlarla cihat edecek bir kimse ortaya çıkmayacaktır. Dolayısıyla gaybet dönemi boyunca gaib imâmın varlığıyla yokluğu arasında bir fark bulunmamakta, onun halen hayatta olduğu kabul edilse bile bunun insanlara bir faydasının olmadığı anlaşılmaktadır.[517] Müfîd, ahkamın uygulanması için bizzat imâmın işin başında olmasının zorunlu olmadığını belirterek bu itiraza cevap vermiştir. Ona göre gaybet döneminde imâmın vazifesini şiası yapacak ve böylece hüccet onlarla kaim olacaktır.[518] Müfîd, imâmın gaybeti sırasında bu vazifeleri yerine getirecek kimseler bulunduğu müddetçe onun gizlenmesi ve sessiz kalmasının caiz olduğunu söylemiştir. Ona göre, şayet imâmın vekilleri haktan saparlarsa bu takdirde Mehdî'nin zuhur etmesi ve işleri eline alması zorunlu olur.[519] Burada Müfîd'in ilk defa dile getirdiği, ahkamın uygulanması ve hadlerin yerine getirilmesi için imâmın bizzat bulunmasının gerekli olmadığı şeklindeki görüş, Şia içinde yeni bir anlayışı ifade etmektedir. Çünkü Müfîd öncesi ulemâ, Mehdî zuhur edinceye kadar onun görevlerinin askıya alınmasını ve beklenmesini öngörüyordu. Halbuki Müfîd, Mehdî'nin zuhuruna kadar bu görevlerin ulemâ eliyle ifa edileceğini ileri sürmüş ve bu görüşüyle yeni bir çığır açmıştır.

Müfîd, gaybetin devamını *aslah* prensibiyle izah etmiş ve bu durumun insanların maslahatına uygun olduğunu belirtmiştir. Ona göre On İkinci İmâm'ın gaybeti hali hazırda insanların maslahatına uygundur. İnsanlar, imâma itaat ederler ve onun başarısı için gayret sarf ederlerse bu durumda Mehdî'nin bir an önce zuhur etmesi gerekli olur. Ancak insanlar, imâma isyan ederler ve onun kanını dökmek için gayret gösterirlerse

517 Müfîd, *a.g.e.*, s. 105; Ayrıca bk. a.mlf., *Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe,* s. 15-16.

518 Müfîd, *el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe,* s. 106.

519 Müfîd, *a.g.e.,* s. 107.

520 Müfîd, *a.g.e.,* s. 117.

521 Müfîd, *er-Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe,* s. 12-13; a.mlf., *er-Risâletü'r-Râbia fi'l-gaybe,* s. 11-16.

bu durumda insanların maslahatına olan şeyin değişmesi söz konusudur. Böyle bir durumda, hem imâm hem de insanlar için aslah olan imâmın gizlenmesi ve gaybetin devamıdır. Gaybetin uzaması sebebiyle imâmın kınanması da doğru değildir. Burada kınanması gereken husus, gaybete ve devamına sebebiyet veren art niyetli kimselerin faaliyetleridir.[520]

Öte yandan Müfîd, Mehdî'nin zuhuruyla alakalı itirazları da maslahat esasıyla açıklamıştır. Bu bağlamda o, Hz. Peygamber'in hayatından bazı örnekler vermiştir. Hz. Peygamber, on üç yıl Mekke'de kalmış, İslâm'a davet etmiş, bu sırada müşriklerin bütün eziyetlerine göğüs germiş, çok zorda kaldıkları bir dönemde inananların Habeşistan'a göç etmesine izin vermiş, ancak müşriklerle silahlı mücadele yapılmasına müsaade etmemiştir. Hicretten sonra cihada izin verilmiş, Bedir ve Uhud savaşları yapılmıştır. Ancak maslahat gereği Hudeybiye'de müşriklerle anlaşma yoluna gidilmiştir. Bütün bunlar Allah'ın Hz. Peygamber'e bildirdiği maslahata uygun olarak gerçekleşmiştir. Şia'ya göre imâm masumdur ve ilâhî bir bilgiye sahiptir. Dolayısıyla henüz zuhur etmemiş olmasını bu çerçevede anlamak lazımdır.[521]

Gaybetle alakalı olarak ileri sürülen bir diğer itiraz da Mehdî'nin ortaya çıktığında nasıl tanınacağı hususudur.[522] Müfîd, bu itiraza cevap verirken önce hadislere, sonra da Sünnî gelenekte Mehdî'yle alakalı haberlere atıfta bulunmuştur. O, Mehdî'nin zuhurundan önce bir takım olayların meydana geleceğiyle alakalı haberlerin Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'ten nakledildiğini bildirmiştir.[523] Ayrıca Müfîd, Mehdî'yle alakalı haberlerin Sünnî kaynaklarda da bol miktarda bulunduğunu[524] açıkladıktan sonra "İşte bunlar, beklenen imâmın elinde ortaya çıkacak mûcizelerin ta kendisidir. Bunlar, onun nesebinin sahihliğini ve davasının doğruluğunu açıkça ortaya koyacaktır"[525] demiştir. Burada o, Mehdî zuhur ettiğinde kendi doğruluğunu ispat edecek bir takım mûcizeler gösterebileceğini ileri sürerek imâmlardan da mûcizeler zuhur edebileceği şeklindeki İmâmî anlayışı

522 Müfîd, *el-Mesâilu'l-ʿaşere fi'l-gaybe,* s. 122.

523 Bu rivayetler için ayrıca bk. Şeyhü't-Tâife et-Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe,* s. 433 vd.

524 Sünnî kaynaklarda Mehdî'yle alakalı bilgiler için bk. Avni İlhan, *Mehdîlik,* s. 108 -150.

525 Müfîd, *el-Mesâilu'l-ʿaşere fi'l-gaybe,* s. 122.

dile getirmiş olmaktadır. Ona göre mûcizeler, bazı salih kullardan da zuhur edebilir. Bu itibarla Mehdî'nin kendi doğruluğunu ispat etmek üzere bazı mûcizeler göstermesi uzak bir ihtimal değildir.

b- Bedâ

"Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" manalarına gelen bedâ, terim olarak "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilmiştir.[526] Genellikle kabul edildiğine göre bedâ fikrini ilk defa ileri süren Muhtar es-Sakafî'dir. Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere mücadele eden Sakafî, taraftarlarına zafere ulaşacaklarını haber vermiş, ancak Mus'ab b. Zübeyr'in ordusu karşısında mağlup olurca, "Allah bana zafer vaad etmişti, fakat daha sonra kendisine bu değişik sonuç zahir oldu (*bedâ lehu*)" sözüyle Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik meydana geldiğini ima etmiştir.[527] Muhtar es-Sakafî'den sonra Cafer es-Sâdık bedâ fikrinin ikinci kaynağı olarak kabul edilmiştir. Şiî anlayışa göre İmâm Cafer, oğlu İsmail'in kendisinden sonra imâm olacağını söylemiş, fakat İsmail babası hayatta iken ölünce Cafer es-Sâdık durumu bedâ telakkisiyle açıklamıştır.[528] Bu şekilde ortaya çıkan bedâ görüşünü Hişâm b. Hakem daha da ileri götürmüş, bilahare Gâliyye fırkalarınca benimsenmiştir.

Bedâ fikri, Şia'ya mahsus bir durumdur. İmâmî âlimler bu görüşü mezhebin temel hususlarından kabul etmişlerdir. Masum imâmlardan nakledilen haberler buna inanmayı gerekli kılmıştır. Bunu kabul etmeyenlerin kınanmasıyla alakalı haberlerin tevatür derecesine ulaştığı da belirtilmiştir. İmâmî ulemâ bedâ konusuna ehemmiyet vermiş ve bu konuda açıklamalar yapmışlardır. Nitekim Şeyh Sadûk, bedâ görüşünü bir bakıma nesih anlayışıyla izah etmeye çalışmıştır. O, Kur'an'ın gönderilmesiyle önceki kitapların hükmünün kalktığını belirtmiştir.[529] Böylece o, nesih

---

526 bk. Avni İlhan, "Bedâ", *DİA,* V, 290.

527 bk. Avni İlhan, "Bedâ", *DİA,* V, 290.

528 Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât,* 41; krş. *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları,* s. 40-41.

529 Şeyh Sadûk, *a.g.e.,* s. 41.

görüşüyle bedâ anlayışı arasında bir ilişki kurmuştur. Şeyh Sadûk, Cafer es-Sâdık'ın "Kim, Aziz ve Celil Allah'ın daha önce bilmediği yeni bir şey yaptığı iddiasında bulunursa, ben o kimseden uzağım.",[530] "Allah bir şeyi yaptıktan sonra ondan pişmanlık duydu iddiasında bulunan bir kimse bizim görüşümüze göre Yüce Allah'ın inkarcısıdır" dediğini naklederek bedâ'nın Allah'ın önceden bilmediği bir şeyi sonradan yapması şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığını belirtmiştir.[531]

Müfîd, Şiî literatürde kabul edilen bedâ anlayışını reddetmemiş, aksine bunu daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Ona göre İmâmiyye'nin bedâ konusundaki görüşünün kaynağı akıl değil nakildir.[532] Nitekim imâmlardan bu konuda haberler gelmiştir. Ona göre bedâ konusunda esas olan *zuhur*dur.[533] Müfîd, bedânın zuhur anlamına geldiğine dair "*O gün onların hiç hesaba katmadıkları öyle şeyler Allah tarafından ortaya dökülür ki tarife sığmaz*"[534] mealindeki âyeti delil göstermiştir. Allah'ın fiillerinden umulmayan ve tahmin edilmeyen bir şey zuhur ettiğinde, Allah şöyle bir şey yarattı, ortaya koydu (*bedâ lehu*) denilir. Nitekim İmâmiyye'nin "*bedâ lillâhi kezâ*" şeklindeki görüşünden maksat, O'ndan bir şeyin zuhur etmesidir, yoksa Allah'ın fikrinin değişmesi ve O'na gizli olan bir şeyin vuzuha kavuşması murat edilmemiştir. Yaratma hususunda Allah'tan zahir olan fiillerin hepsi ezelde O'na malumdur.[535]

Müfîd, bir insanın yapmayı düşündüğü işten vazgeçerek başka şekilde davranmasının mümkün olduğunu ve bu durumun bilgisizlikten veya layıkıyla bilmemekten meydana geleceğini belirtmiş, ancak Allah'ın bu manada fikir değiştirmesinden söz edilemeyeceğini açıklamıştır.[536] Ona göre bedâ lafzı, zuhuru umulmayan ve vukuu tahmin edilemeyen şeyler

---

530 bk. Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 69.

531 Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât,* s. 41.

532 Müfîd, *Evâililü'l-Makâlât*, s. 46, md, 10; a.mlf., *Tashîhu'l-İtikâd*, s. 65.

533 Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd*, s. 65.

534 ez-Zümer 39/47.

535 Müfîd, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, s. 99-100; a.mlf., *Tashîhu'l-İtikâd,* s. 65; a.mlf., *el-Fusûlü'l-Muhtare,* s. 308-309.

536 Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 223.

konusunda Allah için kullanılır. Aksi takdirde varlığı bilinen ve meydana gelmesi tahmin edilen şeyler için bedâ lafzı kullanılmaz.[537]

Öte yandan Müfîd, Şia ile diğer mezhepler arasında polemik konusu olan bedâ anlayışını izah sadedinde onu neshe benzetmiş ve böylece bedânın kabulünü kolaylaştırmaya çalışmıştır.[538] Nitekim Müfîd, bedâ görüşüyle nesih arasında ilişki kurmuş;[539] bu ikisinin arasında mana bakımından bir fark olmadığını, ancak zahiren farklı olduklarını belirtmiştir.[540] Müfîd, bedâ anlayışını şöyle izah etmiştir: "Derim ki, bedânın manası Müslümanların hepsinin nesih konusunda kabul ettikleri şeydir. Bunun örneği, Allah'ın bir kimseyi zengin yapmasından sonra fakir kılması, sağlıktan sonra hasta etmesi, diriltmesinden sonra öldürmesi şeklindedir. Özellikle Ehl-i Adl'in, ameller sebebiyle ecel ve rızkın artması ve eksilmesini kabul etmesi böyledir... Benimle diğer Müslümanlar arasında bu konuda bir ayrılık yoktur. Onlardan bana muhalefet edecek kişi ancak lafız konusunda muhalefet eder, başka bir hususta değil."[541] Burada Müfîd'in bedâ ile neshi aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Ayrıca o, İmâmiyye'nin bedâ görüşünü izah ederken Mûtezile'nin ecel anlayışından da faydalanmıştır. Nitekim o, iki tür ecelin bulunduğunu, bunların ilkinin şartlara bağlı olduğunu ve kısalıp uzamasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda o, "*Eğer o ülkelerin ahalisi iman edip Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, elbette biz üzerlerine gökten, yerden nice bereket kapıları açardık..*"[542] âyetini delil getirmiştir. Yine Allah, Nuh kavminin istiğfar etmesi durumunda af edeceğini bildirmiştir.[543] Burada Nuh kavminin ömürlerinin uzaması istiğ-

---

537 Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd,* s. 65-66.

538 İbrahim Zencânî, *Talikât,* s. 328.

539 Ehl-i Sünnet, Mûtezile ve Zeydiyye fırkaları, bedâ fikrinin Allah'a bilgisizlik ve eksiklik nispet etmek anlamına geldiğini belirterek Şia'yı eleştirmişlerdir. Onlara göre bedâ ile nesih farklı şeylerdir. Zira nesih, şer'î delille sabit olmuş bir hükmün yeni şer'î delille yürürlükten kaldırılması demek olup kaldırılan hükmün müddeti ve bitiş zamanı önceden Allah nezdinde malumdur. Nesihte değişiklik Allah'ın ilminde değil insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelmektedir.

540 Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 80, md. 58.

541 Müfîd, *a.g.e.*, s. 80, md. 58.

542 el-Araf 7/ 96

543 bk. Nuh 71/ 10-11.

far etmelerine bağlanmıştır. Şayet bunu yapmazlarsa Allah'ın azabı gerçekleşir ve ömürleri son bulurdu. Dolayısıyla Allah'ın bedâsı, takdir hususunda şart koşulmuş olan şeyle tahsis edilmiştir. Bu durum, bir karardan diğerine geçmek değildir, Allah'ın görüş değiştirmesi anlamına da gelmez.[544]

Bedâ görüşünün Şiî-İmâmiyye'nin imâmet anlayışıyla yakından alakalı olduğu anlaşılmaktadır. İmâmiyye'nin bedâ telakkisini benimsemesi, gayba ait haberleri bildiklerine inanılan imâmların, vuku bulacağını önceden haber verdikleri olayların sonradan başka türlü gerçekleşmesi üzerine inandırıcı bir izah bulmak suretiyle etrafındaki grupların dağılmasını önleme zaruretinden doğmuştur.[545] Nitekim Müfîd, imâmet ve nübüvvet konularında Allah'ın bedâ ile vasıflanamayacağını, bu itibarla bir nebînin veya imâmın nübüvvet veya imâmetten alıkonulmasının söz konusu olmadığını belirtmiştir. Böylece o, Cafer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'in ölümüyle alakalı iddiaları da cevaplandırmış olmaktadır.[546] Şu halde Müfîd, İmâmiyye ekolünde zaten var olan ve mezhebin en temel görüşlerinden birini teşkil eden bedâ görüşünü reddetmemiştir. Ancak bunun Allah'ın görüşünde değişiklik olması anlamına gelmeyeceğini ısrarla vurgulamış ve bedâdan maksadın beklenmeyen bir durumun Allah tarafından yaratılması olduğunu bildirmiştir. Ayrıca o, bedâ ile nesih arasında ilişki kurarak bu ikisi arasında lafız farklılığı olduğunu, mana itibarıyla ikisinin aynı anlama geldiğini de açıklamıştır.

c- Ric'at

Allah'ın ölenlerin bir bölümünü öldükleri surette dünyaya geri döndürmesi olarak tanımlanan ric'at inancı Şiî-İmâmiye'ye göre bir hakikattir ve buna inanmak Şiî inancının temel unsurlarından biridir.[547] Şeyh Sadûk, Kur'an'da ölümden sonra tekrar hayata döndürülen kimselerin hikayelerinin zikredildiğini belirttikten sonra, Hz. Üzeyir'in yüz yıl kadar

544 Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd,* s. 65-67.

545 Avni İlhan, "Bedâ", *DİA,* V, 291.

546 Müfîd, *el-Fusulü'l-muhtare*, s. 308-309.

547 Sadûk, *İtikâdât,* s. 60-63; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şiî İnançları,* s. 68; Fığlalı, *İmâmiyye Şiası,* s. 222.

sonra tekrar hayata döndürülmesini,[548] Hz. Mûsâ ile birlikte Tûr-i Sinâ'ya çıkan ve "Allah'ı bize apaçık göstermedikçe sana inanmayacağız"[549] diyen kimselerin yıldırım çarpmasıyla ölmeleri ve tekrar hayata döndürülmelerini, Hz. İsâ'nın ölüleri diriltmesini[550] ve Ashâb-ı Kehf'in durumunu[551] Şiî-İmâmiyye'nin ric'at inancına örnek göstermiştir. Ayrıca o, Muhammed ümmetinin önceki ümmetleri aynen takip edeceği şeklindeki hadis rivayetini bu ümmet için de ric'atin vuku bulacağına delil göstermiş ve ric'ate inanmanın zorunlu olduğunu açıklamıştır.[552] Müfîd, ric'at konusunda *Tashîh*inde hocasının açıklamalarına bir ilavede bulunmamıştır. Ancak onun bu konudaki görüşlerini *Evâil* ve *el-Mesâilu's- Sereviyye* adlı eserlerinden öğrenmek mümkündür.

Müfîd'e göre ric'at inancı İmâmiyye'nin kabul ettiği bir akidedir ve İmâmiyye ekolü kıyametten önce ölülerin bir kısmının dünyaya döndürüleceği hususunda icma etmiştir.[553] Müfîd, bu inancın Muhammed soyuna has bir görüş olduğunu, imâmlardan gelen bir takım haberlerin bunu teyit ettiğini belirterek Cafer es-Sâdık'ın "Her kim bizim ric'atimizi kabul etmez ise o bizden değildir" şeklinde buyurduğunu nakletmiştir. Nitekim Allah, kıyamet öncesi ric'at haşri konusunda "*O büyük duruşma günü, her ümmetten âyetlerimizi yalan sayan birer cemaat toplarız, onlar bir araya getirilip Allah'ın huzuruna sevk olunurlar.*"[554] şeklinde buyurmuştur.[555] Yine Müfîd, "*Onlar ise, Ey Rabbimiz! "Sen bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. İşte günahlarımızı itiraf ettik. Şimdi telafi etmek için buradan çıkmaya bir yol yok mudur? derler*"[556] şeklindeki âyeti de burada delil olarak göstermiştir.[557] Müfîd, ric'at konusundaki görüşlerini *Evâilü'l-Makâlât*'ta şöyle ifade etmiştir:

---

548 bk. el-Bakara 2/ 259.
549 el-Bakara 2/ 56.
550 bk. Âl-i İmrân 3/ 49; el-Mâide 5/ 110.
551 bk. Kehf 18/ 18.
552 Sadûk, *İtikâdât,* s. 60-63.
553 Müfîd. *Evâilü'l-makâlât*, s. 46, md. 10.
554 en-Neml 27/ 83.
555 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye,* s. 32- 35.
556 el-Mü'min 40/ 11.
557 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, s. 32- 35.

"Derim ki Allah Tealâ, ölülerden bir topluluğu aynı surette (öldükleri andaki inançları üzere) dünyaya geri gönderir. Onlardan bir grubu aziz kılar, diğerlerini de zelil kılar. Bu olay Muhammed soyundan gelen Mehdî'nin kıyamı sırasında olacaktır. Derim ki, dünyaya döndürülecekler iki gruptur. İlki, imâm noktasında derecesi yüksek olan kimsedir. Onun salih amelleri çoktur. Büyük günahlardan korunmuş olarak dünyadan ayrılmıştır. Böylece Allah, (onu dünyaya geri göndermek suretiyle) hak devletini ona gösterir, onu aziz kılar ve temenni ettiği şeyi dünyada ona verir. Diğeri ise, fesat ve inat noktasında zirveye ulaşmış kimsedir. Ehl-i hakka muhalefeti son noktaya ulaşmış; Allah dostlarına zulmü çok olmuş, aşırı derecede günah işlemiştir. Allah, bu adamın zulmettiği kimselere intikam almaları için yardım eder... Sonrasında bu iki grup ölüme sevk edilir ve (kıyametin kopmasıyla) diriltilirler, nimet veya azabın devamı hususunda hakkettikleri şeye nail olurlar. Kur'an bu durumun sıhhatiyle alakalı haberler ihtiva etmektedir. Küçük bir grup hariç İmâmiyye'nin hepsi bu görüştedir..."[558]

Böylece Müfîd, ric'atin vuku bulmasının halis mümin ve halis kafirler için söz konusu olduğunu bildirmiştir. Aslında bu inancın imâmet anlayışıyla doğrudan ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Zira İmâmiyye'nin imâmet anlayışına inanan salih kullar, bu inançları sebebiyle kıyametten önce dünyaya geri döndürülmek ve düşmanlarından intikam almak suretiyle mükafatlandırılacaklar, aynı şekilde Şia'ya haksızlık eden zalimler de cezalandırılacaktır.[559] Burada akla gelebilecek bir soru, dünyaya geri gönderilen kafirlerin tövbe etmelerinin imkanıyla alakalıdır. Müfîd, küfürde ısrar eden kafirlerin ne tür mûcize görürlerse görsünler asla iman etmeyecekleri şeklindeki âyetleri delil getirerek[560] böylesi kimselerin tövbe etmelerinin mümkün olmadığını bildirmiştir. Ayrıca o, Kaim'in zuhurundan sonra kafirlerin tövbelerinin artık kabul edilmeyeceğini de açıklamıştır.[561]

---

558 Müfîd. *Evâilü'l-makâlât*, s. 77- 78, md. 55; a.mlf., *el-Mesâilu's-Sereviyye,* s. 35.

559 bk. Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye,* s. 34-36.

560 Örnek olarak bakınız; el-En'am 6/ 111; el-Enfâl 8/ 22-23.

561 Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtare,* s. 154-155.

d- Takiyye

Müfîd, kelime anlamı olarak korunmak, sakınmak anlamlarına gelen takiyyeyi, "din veya dünya hususunda bir tehlikenin meydana gelebileceği gerekçesiyle hakkı gizlemek, bu husustaki gerçek inancı örtmek, muhaliflere karşı örtülü davranmak ve kendi davranışlarını terk etmek" şeklinde açıklamıştır.[562] Şiî âlimlere göre Şia'nın temel inançlarından biri olan takiyye, aslında belli şartlar çerçevesinde diğer mezheplerce de kabul görmüştür. Ancak Şia, takiyye yapmayı dinin bir gereği olarak benimsemiş ve ona büyük ehemmiyet atfetmiştir. Nitekim Sadûk, takiyyenin vacip olduğunu, bunu terk eden bir kimsenin tıpkı namazı terk etmiş gibi olacağını, Mehdî ortaya çıkıncaya kadar takiyyeden vazgeçilmesinin caiz olmadığını vurgulamış, hatta Kaim'in zuhurundan önce takiyyeyi terk den bir kimsenin Allah'ın dininden ve İmâmiyye mezhebinden çıkmış olacağını bildirmiştir.[563] Bu bağlamda Cafer es-Sâdık'ın, "*Doğrusu Allah katında en üstün olanınız en çok sakınanızdır"*[564] âyetini, "en çok takiyye ile amel edeniniz" şeklinde yorumladığı bildirilmiştir.[565] Bir defasında Cafer es-Sâdık'a "Kaim'in ashabı mı daha faziletlidir yoksa biz mi?" diye sorulduğunda o, kendilerinin daha faziletli olduğunu belirtmiş ve bunun gerekçesi olarak takiyye içinde namaz kılmalarını ve takiyye içinde hacca gitmelerini göstermiştir.[566]

Müfîd, kendisinden önceki Ahbârîlere oranla takiyye konusunda daha esnek bir yaklaşım sergilemiş; takiyyenin şartlara bağlı olarak farz veya vacip ve bazı durumlarda da gereksiz olduğunu açıklamıştır. Aslında Müfîd'in takiyye anlayışı Sadûk'tan ayrıldığı pek çok husustan biri olarak gösterilebilir. Nitekim Müfîd, takiyyeyi tartışırken bunun âlimler için geçerli olmadığını; ulemânın takiyye yapması durumunda hakikatin kaybolacağını belirterek, söz konusu takiyyenin ancak avam için geçerli olabileceğini açıklamıştır.[567] O, bu hususta hocasının avam ile ulemâ arasında bir ayrım yapmamasını eleştirmiş, ayrıca Sadûk'un böyle düşünmesine rağ-

---

562 Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd,* s. 137.

563 Sadûk, *İtikâdât,* s. 107-110; krş., *İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 127-130.

564 el-Hucurât 49/ 13.

565 Sadûk, *İtikâdât,* s. 108; krş. *İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 128.

566 Müfîd, *el-İhtisas*, s. 20-21.

567 Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd*, s. 137-138.

men eserlerinde kendi görüşlerini açıklamasının da bir çelişki olduğunu belirtmiştir.[568] Müfîd, takiyye konusundaki görüşlerini şöyle açıklamıştır:

"Derim ki, can korkusu olduğunda dinî konularda takiyye yapmak caizdir. Bazı durumlarda da mal korkusu sebebiyle caiz olur. Derim ki, takiyye bazen vacip, bazen farz, bazı haller de ise gerekli değildir. Bazı durumlarda onu terk etmek daha iyidir, bazı zamanlar da ise terk etmemek evlâdır. Derim ki, zaruret hallerinde her sözde takiyye caizdir. Bazen bir nevi lütuf ve aslah olması bakımından takiyye vacip olur. Ancak müminlerin öldürülmesine ve dinin ifsat edilmesine vesile olacağı bilinen işlerde takiyye asla caiz değildir..."[569] Böylece Müfîd, takiyyenin şartlara bağlı olarak uygulanabileceğini söyleyerek,[570] Ehl-i Sünnet ve Mûtezile'nin bu konudaki görüşüne yaklaşmış, bir bakıma Şiî-İmâmî anlayışta daha ılımlı bir görüş ortaya koymuştur. Müfîd'in, takiyye konusunda daha ılımlı bir anlayış ortaya koymasının akılcılığıyla yakından ilişkisi olduğu gibi, döneminin siyasî yapısıyla da alakası vardır. Zira Büveyhîler, başta Şia olmak üzere bütün mezheplere müsamahalı davranmış, kendi inanç ve düşüncelerini ifade etmelerine imkan sağlamıştır.[571]

Yukarda da belirtildiği üzere Müfîd, can korkusunun olduğu durumlarda takiyye yapılmasının gerekli olduğu kanaatindedir. Nitekim o, Hz. Ali'nin imâmetinin ilk dönemindeki faaliyetlerini takiyye kapsamında değerlendirmiştir. Müfîd'e göre Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imâmeti otuz yıl kadar sürmüştür. "Bunun yirmi dört sene altı ayı takiyyeden dolayı tasarruftan uzak olarak geçmiştir. Beş yıl altı ayı ise sözünden dönenler (nâkisîn), dinden çıkanlar (mârika) ve zalimlerden oluşan münafıklarla mücadeleyle geçmiştir. Bu durum tıpkı Hz. Peygamber'in nübüvvetinin on üç yılını gizli ve kapalı, ahkamı uygulamadan uzak, kafirlerle cihat olmaksızın geçirmesine benzer."[572] Burada Müfîd, Hz.

---

568 Müfîd, *a.g.e.*, s. 137-138.

569 Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât,* s. 118-119, md. 124.

570 Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd*, s. 137-138.

571 Howard, "Şiî Kelam Edebiyatı", s. 222-223; Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti,* s. 96-152.

572 Müfîd, *el-İrşâd,* s. 12.

Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra fasılasız bir şekilde imâm olduğunu, ancak imâmetinin ilk döneminde gizlilik içinde hareket ettiğini ileri sürmüş ve bu durumu takiyye anlayışıyla izah etmiştir.[573] Diğer taraftan Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ömer'e nikahlamasını da takiyye ile açıklamıştır. Müfîd, Ümmü Gülsüm'ün nikahıyla alakalı haberlerin sahih olduğunu kabul etmemekle birlikte,[574] sahih oldukları kabul edilse bile Hz. Ali'nin hem kendi canı hem de taraftarlarının güvenliği açısından bu nikahı kabul etmek durumunda kaldığını ve Hz. Ali'nin can ve din korkusu sebebiyle takiyye yaptığını belirtmiştir.[575] Bunlara ilaveten Müfîd, Hz. Ali'nin, bütün Müslümanların biatını alıp açıktan hilafet makamına geçtikten sonra asla takiyye yapmadığını da bildirmiştir.[576]

e- Ahad Haber

Müfîd'in, hocası Sadûk'un şahsında Ahbârî anlayışa yönelttiği en ciddî eleştirilerin bu konuda yoğunlaştığı söylenebilir.[577] O, imâmlara nispet edilen haberlerin çoğunun gerçekte onlara ait olmadığını, pek çok haberin onlara mal edildiğini, bunu doğru ile yanlışı ayırt edemeyen ve söz konusu haberlerin imâmlara aidiyetini anlayamayan cahil kimselerin yaptığını belirtmiş ve hadisçilerin her duyduklarını rivayet etmekten başka bir iş yapmadıklarını söylemiştir.[578] Müfîd, bu konuda hocası Sadûk'u; "Ebû Cafer'in (Sadûk) rivayet ettiği şeylerin hepsiyle –şayet imâmların kavilleriyle alakalı diğer yollarla tespit edilmemişse- amel edilmesi gerekli değildir. Çünkü bu nevi haberler, haber-i vahid olup ilim ve amel gerektirmezler. Ayrıca bütün rivayetler, unutkanlık ve hatanın caiz olduğu kimselerden yapılmış olmaktadır. Şüphesiz ki Ebû Cafer, duyduğunu rivayet etti,

---

573 Konuyla alakalı bir izah için bk. Müfîd, *el-İrşâd,* s. 107-108.

574 Zira Müfîd, Hz. Ömer'in Hz. Ali'nin kızıyla evlenmesi konusundaki rivayetlerin sahih olmadıklarını, söz konusu rivayetlerin pek çok problem ihtiva ettiklerini belirterek bunları eleştirmiştir. Geniş bilgi için bk. Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye,* s. 86-90.

575 Müfîd, *a.g.e.,* s. 90-92.

576 Müfîd, *Aksâmü'l-Mevlâ fi'l-lisân,* s. 37.

577 Marcinkowsky, "Selected Aspect", s. 47- 48.

578 Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd*, s. 147.

ezberlediğini nakletti, bu konuda sorumluluk taşımadı..."[579] sözleriyle eleştirmiş, hocasının hadis anlayışına dikkat çekmiş ve onun rivayet ettiği haberlerin bir takım şüpheler taşıdığına işaret etmiştir. Başka bir yerde Müfîd, hocası Sadûk'un güvenilir olmayan, şaz haberlere bağlı kalarak kendi itikadını ortaya koymasını taklitçilikle izah etmiş ve onun bir mukallit olduğunu belirtmiştir. Kendisinin ise bu tür haberlere itibar etmediğini, dolayısıyla taklitçi olmadığını vurgulamıştır.[580]

Müfîd, hadisçilerin tutumuyla alakalı bir değerlendirmesinde ise şunları söylemiştir: "Ashâbu'l-hadis, zayıf ve sağlam haberleri nakleder. Onlar, akıl yürüten (*Ashâb-ı nazar*) ve araştırıp inceleyen kimseler değillerdir. Rivayet ettikleri şeyler hakkında fikir yürütmezler ve tercihte bulunmazlar. Onların haberleri karışıktır, bu haberlerin sahih ile zayıf olanını ancak usûl konusunda akla/nazara ve menkulün sıhhatiyle alakalı bilgiye ulaştıran akla/nazara itimat ile (akıl yürütme ile) ayırt edilebilir."[581] Müfîd, "Derim ki, haber-i vahid ilim ifade etmez. Bir kimsenin din konusunda, -ravisinin doğruluğuna delâlet eden bir beyan ile birlikte olması durumu hariç-, haber-i vahidi kabul etmesi caiz değildir."[582] diyerek ahad haberlere dayanarak itikâdî konuların belirlenmesinin mümkün olmadığını açıklamıştır.[583] Böylece o, meselelerin çözümünde sadece ahbarı nakletmekle yetinen Ehl-i hadisi eleştirmiş ve ahbarın güvenilirliği hususunda bazı şüpheler ileri sürmüştür.

Öte yandan şunu da ifade etmek gerekir ki Müfîd, kendi anlayışına ters düşen haberleri ahad haber olarak değerlendirip bunların delil olamayacağını ve bunlarla amel edilemeyeceğini bildirmesine rağmen yeri geldiğinde böylesi haberleri kendi görüşlerini destekleyen deliller olarak kullanmaktan geri durmamıştır. Örneğin Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğunu, aynı şekilde Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafet makamını haketmediklerini izah ederken ahad haberlerle iddiasını teyit etmeye çalışmıştır.[584]

---

579 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, s72-73.

580 Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd*, s. 122.

581 Müfîd, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, s. 73; a.mlf., *Tashîh,* s. 88.

582 Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 122, md. 130; a.mlf., *el-Mesâilu's-Sereviyye,* s. 73-74.

583 Müfîd, *Ademu sehvi'n-Nebî,* s. 20-21; Madelung, "Mufid", *EI2,* VII, 313.

584 Örnek olarak bk. Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtare,* s. 96-97.

SONUÇ

Şeyh Müfîd, Büveyhîlerin Sünnî İslâm dünyasına hakim olduğu bir dönemde yaşamıştır. Seleflerine göre daha özgür bir ortamda hayatını devam ettirmiş ve düşüncelerini rahatlıkla ifade edebilmiştir. Şüphesiz Şia'nın siyasî platformda güçlü bir şekilde temsil edilmesi Müfîd'in fikirlerinin şekillenmesinde ve Usûlî anlayışın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Onun yetişme tarzına bakıldığında farklı kesimlerden faydalandığı görülür. Nitekim o, Bağdat'ta yaşamış olması sebebiyle çeşitli mezheplere mensup pek çok hocadan ders almıştır. Hocaları arasında Şeyh Sadûk ve İbn Küleveyh gibi Kum ekolüne mensup gelenekçi Şiî âlimlerin önemli bir yeri vardır. Bununla birlikte o, Usûlî geleneğin öncüleri kabul edilen Ebü'l-Ceyş el-Belhî ve İbnü'l-Cüneyd'in de öğrencisi olmuş; bu iki hocası vasıtasıyla Nevbahtîler ve Bağdat Mûtezilesinin usûl ve anlayışını öğrenmiştir. Diğer taraftan Ebû Abdullah el-Basrî, Ali b. İsâ er-Rummânî ve İbnü's-Semmâk gibi Mûtezilî ve Sünnî âlimlerden de ilim tahsil ettiği bilinmektedir. Kuşkusuz Müfîd'in farklı kesimlere mensup hocalardan ders almış olması, meselelere daha geniş bir açıdan bakabilmesine ve sentezler yapabilmesine imkan sağlamıştır. Hayatı boyunca ilimle meşgul olan Müfîd, Şiî-İmâmî anlayışa yön veren Şerîf Murtaza, Ebû Cafer et-Tûsî gibi önemli talebeler yetiştirmiş; ayrıca mezhebî inancını izah etmek üzere muhtelif ebatta iki yüz kadar eser kaleme almış velût bir yazardır. Şiî-İmâmî anlayışın rasyonelleşmesine, hem yetiştirdiği öğrencileriyle hem de ortaya koyduğu eserleriyle katkıda bulunmuştur. Özellikle kelâm sahasında telif ettiği eserler, Şiî teolojinin köşe taşları kabul edilmiş ve son bin yılın resmî çalışmaları olarak değerlendirilmiştir.

Müfîd, akılcı tutumuyla Şiî-İmâmî anlayışta yeni bir başlangıcın temsilcisi olmuştur. Şia kelâmına ve fıkhına aklı getirmekle Şiî anlayışta farklılaşma sürecini başlatmış, ahbâr merkezli bir din anlayışını aklîleştirmenin yolunu açmıştır. Sadece Bağdat'taki Şiîlerce değil, çok geniş bir coğrafyada sözü dinlenen ve kendisine itibar edilen bir âlim olmuştur. İmâmîyye ekolü içinde eşsiz bir konuma sahip olan Müfîd, bu şöhretini, yaşadığı dönemdeki ilmî ve sosyal faaliyetlerinin yanında geride bıraktığı eserlerine borçludur. Nitekim eserlerin künyesinde zikredilen mekan isimlerinden hareketle; Harezm, Nişabur, Cürcan, Sâriye, Taberistan, Sağan, Dînever, Huzistan, Fars, Rakka, Hair, Ukbera, Musul gibi şehirlerde yaşayan Şiîler nezdinde mercii kabul edildiği ve çok geniş bir coğrafyada etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Yaşadığı dönemde Şia'nın lideri olması itibarıyla Müfîd, sadece Şiîlere yönelik çalışmalarda bulunmamış, bunlara ilaveten İmâmîyye'nin diğer ekoller karşısında savunulmasına ve İmâmî anlayışın ikamesine de ehemmiyet vermiştir. Onun eserleri bu zaviyeden değerlendirildiğinde Mûtezile, Mürcie, Eş'ariyye, Muhakkime gibi İslâmî fırkalara karşı Şiî inanç ve fikirlerini savunduğu gibi; Zeydiyye, Vâkıfiyye, Cârudiyye, İsmâiliyye ve Gulât gibi Şiî fırkalarla da mücadele etmiştir. O, imâmet anlayışı başta olmak üzere Şiî-İmâmî akideyi savunmuş, imâmet doktrininin akılla izahına önem vermiş ve İmâmîyye'nin sistemleşmesine katkıda bulunmuştur. Şiî ulemâ, bu özellikleri sebebiyle onu, beşinci asrın "müceddid"i olarak kabul etmiştir. Aslında Müfîd'in Şia içindeki önemini ve dinî konumunu göstermesi bakımından onun gaybetteki imâmla ilişkisi de ayrı bir önemi haizdir. Çünkü o, Gaib İmâm tarafından hakkında tevkii yayınlanan ender şahsiyetlerden biridir. Onun gaybetteki imâm tarafından övülmesi Şiîler tarafından itibar görmesinin sebeplerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Müfîd'in doğrudan siyasete müdahil olduğuyla alakalı sağlam verilere sahip değiliz. Ancak onun, yaşadığı dönemde Bağdat İmâmîyye'sinin dinî ve ilmî lideri olduğu dikkate alınırsa, günlük siyasetten uzak kalmasının güç olduğu anlaşılır. Nitekim onun Büveyhîler nezdinde büyük bir itibarının olduğu, aynı şekilde çevre hükümdarlar tarafından da saygı ve hürmetle karşılandığı kaydedilmiştir. Bu durum, ümerâ ve vüzerâ üzerindeki etkisini göstermesi bakmından önemlidir.

Büveyhî emiri Muizzüddevle'nin girişimleriyle başlatılan Aşûre matemi ve Gadîr-i Hum bayramı kutlamalarının Şiîlerce benimsenmesi ve zamanla bir gelenek haline dönüşmesinde Şiî ulemânın büyük katkıları olmuştur. Nitekim Şeyh Müfîd, eserlerinde Aşûre matemi ve Gadîr-i Hum bayramına iştirakin önemini belirtmiş ve bu uygulamayı bizzat teşvik etmiştir. Diğer taraftan Şiî-Sünnî çatışmalarında Müfîd'in isminin zikredildiği görülür. Tarihî kaynaklarda Şiî-Sünnî çatışmaları sonrasında onun en az iki kere sürgüne gönderildiği bildirilmektedir. Kanaatimize göre bu durum, onun Şiî-İmâmîyye'nin dinî ve ilmî lideri olmasıyla doğrudan alakalıdır.

Müfîd'in fikir dünyasında Mûtezilî anlayışın büyük etkisinin olduğu görülür. Her ne kadar o, Mûtezileden etkilenmediği, hatta tam bunun zıddının vuku bulduğunu iddia etse de açık bir şekilde Mûtezile kelam anlayışının Müfîd'in sistemine yansıdığı anlaşılmaktadır. Bunun sebebi olarak, Şiî-İmâmîyye'nin içinde bulunduğu zor durum gösterilebilir. Zira uzayan gaybet karşısında halkın ihtiyaçlarının nasıl karşılanması gerektiği hususu ciddî bir problem teşkil etmiştir. Gaib İmâm ortaya çıkıncaya kadar hiç bir şey yapmamayı, oturup Mehdî'nin dönüşünü beklemeyi emreden Ahbârî anlayış gücünü kaybetmeye başlamıştı. Ayrıca teşbih ve tecsim gibi İslâm'ın ruhuna aykırı ifadelerin Şiî kelâmından temizlenmesi de zorunluydu. Büveyhîlerle birlikte kendini ifade etme fırsatı bulan, aynı zamanda Bağdat'ın kültürel ortamından faydalanan Şeyh Müfîd, muhalif fırkaların fikirlerinden de yararlanarak bir sistem dahilinde rasyonel bir anlayış ortaya koymayı başarmıştır. Müfîd'le başlayan bu yeni dönemde, Mûtezile'nin akılcı yaklaşımının benimsendiği ve İmâmî esasların izahında aklın bir metot olarak kullanıldığı görülür. Müfîd ve öğrencisi Murtaza, yaşadıkları dönemin sosyal ve kültürel imkanlarını kullanmışlar ve özellikle Mûtezile'nin akılcılığından –imâmet inancına ters düşmeyecek şekilde- faydalanarak akla dayalı bir Şiî kelâmı tesis etmeye çalışmışlardır. Mûtezile'nin İmâmî akideye en çok tesir ettiği dönem de bu zamana tekabül etmektedir.

Müfîd'in Mûtezile kelâm anlayışından etkilendiğini gösteren en önemli hususlardan biri onun *adalet, aslah, lütuf, hüsün-kubuh* gibi itizale ait unsurları kabul etmesi ve kendi sisteminde kullanmasıdır. Nitekim o, tevhîd ve Al-

lah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerinde Mûtezile'nin yolunu takip etmiştir. Tevhid anlayışına zarar vermesi muhtemel söylemlerden kaçınmıştır. Bu bağlamda rü'yetullahın imkansız olduğunu ileri sürmüştür. Zira rü'yetin mümkün olduğunun kabul edilmesi durumunda Allah'ın şekil ve boyutları olan bir cisim gibi düşünülmesinin zorunlu hale geleceği; böylesi bir anlayışın da teşbih ve tecsime götüreceği aşikardır. Bu itibarla o, antropomorfist tanrı anlayışlarına karşı mücadele etmiştir. Nitekim müellifimiz, Allah'ın sıfatları konusunda, ilk dönem Şiî kelâmcılara atfedilen tecsim ve teşbih görüşlerinin onlara ait olduğunu kabul etmemekle birlikte; bu nevi antropomorfist düşüncelere şiddetle karşı çıkmış; bunları dile getirenleri bir takım sahih olmayan haberlerle amel eden cahiller olarak nitelendirmiştir. Allah'ın irade sıfatının zâtî değil, fiilî bir sıfat olduğunu ve böylece Allah'ın iradesinin O'nun fiilleri olduğunu kabul etmiştir. Ona göre Allah'ın bir şeyi bilmesi ile onu yaratması farklı şeylerdir. Bilmek yaratmak anlamına gelmez. Müfîd, Allah'ın sadece güzel olan şeyleri murat ettiğini, kabih ve çirkin şeyleri dilemediğini, böylesi şeylerden O'nun münezzeh olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, hüsün-kubuh konusunda Mûtezile'yi takip etmiş ve şerrin Allah tarafından yaratılmadığını açıklamıştır. Bunlara ilaveten o, kulların fiillerinin gayr-ı mahluk olduğunu kabul etmiş ve hocası Sadûk'un "mahluktur" şeklindeki görüşünü tashih etmiştir.

Allah'ın peygamberler göndermesini -mûtezilî anlayışta olduğu gibi- O'nun hikmetinin bir gereği olarak zorunlu görmüş ve bu durumu hikmet-lütuf prensibiyle izah etmiştir. Ayrıca Kur'an'ın her türlü noksanlık ve ziyadeden korunmuş olduğunu belirtmiş ve bu konuda ileri sürülen bir takım iddiaları reddetmiştir. Ona göre Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberin en büyük mûcizesidir. Müfîd'in akılcılığını göstermesi bakımından Hz. Peygamberin okur-yazar olduğunu ileri sürmesi de önemlidir. Zira o, bir takım aklî delillerden hareketle Hz. Peygamberin nübüvvet öncesinde değil ama nübüvvetten sonra kitabeti en güzel şekilde öğrendiğini savunmuştur. Öte yandan imâmların bilgisi (*ilmu'l-imâm*) meselesiyle alakalı olarak da, gelenekçilerden farklı bir söylem ileri sürmüştür. O, imâmın bilgisinin sınırlı olduğu görüşünü savunmuştur. İmâmların ilim sıfatının varlığını kabul etmekle beraber "İmâmın gaybı bilemeyeceğini, gaybı bilmenin yalnız Allah'ın zatına

ait bir sıfât olduğunu" savunmuş, onların ilim sıfatını muayyen bir zamanda "ahkâm-ı şer'iyyeye vukûfiyetle" sınırlamıştır. Böylece o, imâmların bilgisinin her şeye şamil olmasının akıl ve mantık açısından uygun olmadığını belirtmiş ve konuyla alakalı ahbarı şüpheyle karşılamıştır. Ayrıca o, ahiret ahvaliyle alakalı anlatımların sembolik olduğunu, bunlardan literal anlamın kastedilmediğini ileri sürmüştür. Mesela o, Kıyamet günü azaların konuşması ve şahitlik etmesini mecazî anlamda kabul etmiştir. Bu bağlamda Ehl-i Hadis'in Kalem, Levh, Sırat gibi ahiret ahvaliyle alakalı terimleri zahiri anlamında kabul etmesini de eleştirmiştir. Keza Müfîd, kendi rasyonel sistemine ters düşen haberleri eleştirmekten geri durmamıştır. Böylesi rivayetlerin sahih olmadığını, bunlara güvenilemeyeceği, hepsinden de önemlisi genel anlamda haber-i vahid ile amel edilemeyeceğini savunmuştur.

Diğer taraftan Müfîd, Şiî-İmâmî kelâm anlayışının Mûtezile'den alındığı görüşünü kabul etmemiştir. Mûtezile'den en fazla etkilenmiş bir İmâmî âlim olmasına rağmen o, hiçbir Şiî fakih ve mütekellimin Mûtezile'den etkilenmesinin söz konusu olmadığını savunmuş, böyle bir görüşü dile getirenleri de eleştirmiştir. Aslında Müfîd'in bu tutumu anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir tavırdır. Zira Şiî ulemâ, kendi varlıklarını devam ettirebilmek için Mûtezile'den farklı olduklarını, mezhebin temel esaslarının bizzat imâmlardan gelen ahbar ile şekillendiğini iddia etmek durumundadırlar. Bu tehlikeyi çok iyi kavrayan Müfîd, Şia-Mûtezile izdivacının olduğu bir dönemde Şiî-İmâmîyye'nin Mûtezile'den farklı olduğunu iddia etmiş ve bu farklılığa vurgu yapmıştır. Ortaya koyduğu eserler ve kaleme aldığı reddiyelerle Mûtezile'ye karşı mücadele etmiş ve bir bakıma onların metoduyla yine onlara karşı koymuştur. Bu itibarla İmâmîyye varlığını devam ettirme hususunda Müfîd'e çok şey borçludur.

Müfîd, başta imâmet ve buna bağlı meseleler olmak üzere pek çok konuda Mûtezile'den farklı düşünmüş ve bu hususlarda onlara muhalefet etmiştir. Nitekim o, dinin temel meselelerinin sadece akılla bilinebileceği şeklindeki Mûtezilî anlayışı kabul etmemiş; dinî bilginin elde edilebilmesi için sem'in yani vahyin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Mûtezile, peygamberlerin günah işleyebileceklerini, unutkanlıkla hata edebileceklerini, görüşlerinde yanılabileceklerini kabul etmiştir. Müfîd, böylesi bir nübüvvet an-

layışının kabul edilemez olduğunu açıklamıştır. Zira peygamberlerin hata edebilir olduğunu kabul etmek, imâmların da yanılabilir olduklarını kabul etmeyi gerektirir. Halbuki Müfîd, böyle bir anlayışın ismet inancını zedeleyeceğini ileri sürmüştür. Onun buradaki asıl amacı imâmet anlayışını sağlam bir zemine oturtmaktır.

Müfîd'in, Mûtezile'ye yönelik itirazlarının imâmet ve bununla alakalı meselelerde yoğunlaştığı görülür. O, Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından halef tayin edildiğini, imamların hepsinin masum ve Hz. Peygamber hariç diğer insanların en faziletlisi olduklarını, kendi imametlerini ispat etmek üzere mûcize gösterebileceklerini savunmuş ve bunun aksini iddia eden Mûtezileyi eleştirmiştir. Ayrıca o, Mûtezile'nin "vaîd" ve "el-menzile" prensiplerini de eleştirmiştir. Zira bunların kabul edilmesi, imâmların şefaat edebilmeleri prensibine aykırıdır. Bunlara ilaveten Müfîd, kabir azabının varlığını savunmuş; ric'at ve bedâ inançlarının akla aykırı olmadığını ileri sürmüştür. Öte yandan Müfîd, sahabenin dinî konumu, Hz. Peygamber ve imâmlardan gelen haberlerin değeri ve bağlayıcılığı, gaybet, takiyye gibi konuların yanı sıra icma, kıyas, içtihat gibi meselelerde de Mûtezilî anlayıştan ayrılmıştır.

Sonuç olarak Müfîd, İmâmîyye Şia'sının temel esaslarının belirlenmesi ve İmâmîyye'yi diğer Şiî fırkalardan ayırt eden özelliklerin ortaya konulması hususunda önemli bir vazife icra etmiştir. Aslında o, hem Mûtezile hem de diğer Şiî fırkalar ile aralarındaki farklılığı daha belirgin hale getirmiş, bir diğer ifadeyle kırmızı çizgileri koyulaştırmıştır. O, içinde yaşadığı sosyo-politik şartlar ve siyasî dengelerden yararlanmasını bilmiş, siyasî sahada ve ilmî toplantılarda belli bir noktaya kadar uyumlu olmuş ve kendi mezhebi anlayışını savunmuştur. Diğer taraftan onun önceki Şiî alimlerinden farklı bir tesir icra ettiğini de söylemek mümkündür. O, sadece tanınmış fıkıh ve kelâm alimlerinden biri değil, bilakis Şiî öğretinin merkezinde bugün bile devam eden bir tekamülcü anlayışın kurucusu ve öncüsüdür. Müfîd tarafından ortaya konulan prensipler, günümüz Şiî anlayışının temellerini oluşturmaktadır.

EK-1

Müfîd'in *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde neşredilen eserlerinin ciltlere göre dağılımı şöyledir:

I. Cilt: (1) *el-Cemel ve'n-nusra li-Seyyidi'l-ʿitra fî harbi'l-Basra*

II. Cilt: (2) *el-Fusûlü'l-muhtare mine'l-ʿuyûn ve'l-mehâsin*

III. Cilt: (3) *el-Mesâilu's-Sağaniyye*
(4) *Fusûlü'l-ʿaşera*
(5) *Haberu Mâriye*
(6) *Mes'eletü't-Tûsiyye*

IV. Cilt: (7) *Evâilü'l-makâlât*

V. Cilt: (8) *Tashîhu'l-İʿtikâd*
(9) *Kitâbü'l-Mezâr*

VI. Cilt: (10) *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*,
(11) *el-Kâfie fî ibtâli tevbeti'l-hâtie*
(12) *Mesâilü'l-ʿavîz*
(13) *Risâletü'l-Mutʿa*

VII. Cilt: (14) *Mesârru'ş-Şi'a*
(15) *Tafdîlu Emîri'l-mu'minîn*,
(16) *el-Mesâilu's-Sereviyye*
(17) *el-Mesâilu'l-Cârudiyye*

(18) *Mes'ele fî'n-nassi Ali*,
(19) *Mes'eletün uhra fî'n-nassi Ali*
(20) *er-Risâletü'l-ûlâ fî'l-ğaybe*
(21) *er-Risâletü's-sâniye fî'l-ğaybe*
(22) *er-Risâletü's-sâlise fî'l-ğaybe*
(23) *er-Risâletü'r-râbi'a fî'l-ğaybe*

VIII. Cilt: (24) *el-İfsâh fî imâmeti Emîri'l-Mu'minîn*
(25) *Aksâmü'l-Mevlâ*
(26) *er-Risâle fî ma'ne'l-mevlâ*
(27) *Şerhu'l-menâm*

IX. Cilt: (28) *et-Tezkire bi-Usûli'l-fıkh*
(29) *el-İşrâf*
(30) *Ahkâmü'n-nisâ*
(31) *Tahrîmu zebâihi Ehl-i'l-Kitâb*
(32) *el-Mesh 'ale'r-ricleyn*
(33) *Risâle fî'l-mihr*
(34) *Cevâbâtü ehli'l-Mevsil fî'l-aded ve'r-ru'ye*
(35) *el-İ'lâm bi ma'ttefeket 'aleyhi'l-İmâmiyye mine'l-ahkâm*

X. Cilt: (36) *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*
(37) *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl*
(38) *el-Hikâyât fî muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-'adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye*
(39) *Mes'ele fî'l-İrâde*
(40) *Ademu fî sehvi'n-Nebî*
(41) *Îmânu Ebî Tâlib*
(42) *Risâle fî havle'l-hadîs: Nahnu me'âşiru'l-enbiyâ*

XI. Cilt: (43) *el-İrşâd*

XII. Cilt: (44) *el-İhtisâs*

XIII. Cilt: (45) *el-Emâlî*

XIV. Cilt: (46) *el-Mukni'a*

BİBLİYOGRAFYA

Agâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi'ş-Şi'a,* Beyrut 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* İstanbul 1992.

Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu,* İstanbul 1993.

Akhtar, Waheed, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers,* New Delhi 1988.

Algar, Hamid, "Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth Century Iran", *Cambridge History of Iran,* I-VII, Cambridge University 1991.

Allâme Hillî, Ebû Muhammed Takiyyuddin, *Kitâbü'r-Ricâl,* (nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-ulum), Kum 1972.

Aydın, Hayati, *Gadirihum,* İstanbul 2001.

Aydınlı, Abdullah, "İbnü'l-Ciâbî", *DİA,* XXI, 4.

Aydınlı, Osman, "Mûtezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori-Pratik", *Dinî Araştırmalar,* cilt: 3, sayı: 7 (2000), Ankara.

--------, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci,* Ankara 2001.

--------, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci,* Ankara 2003.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* (trc: Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991.

--------, *el-Fark beyne'l-firak,* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1990/1411.

--------, *Kitâbu Usûli'd'dîn*, İstanbul 1928.

Bahrânî, Şeyh Yusuf, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimi ricâli'l-hadîs,* Necef 1986.

Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mucizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârincât,* (nşr. Richard J. Mccarthy), Beyrut 1958.

--------, *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'an ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd bi-ziyâde ev noksân,* Frankfurt 1986.

--------, *İ'câzu'l-Kur'an,* (nşr. İmadüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1411/1991.

Baqirshahî, A.N., "International Congress on the First Millennium of al-Shaykh al-Mufid: An Overview", *Message of Thakalayn, A Quarterly Journal of Islamic Studies,* Vol.1, No. 1, (1993), s.149-175.

Bayraktar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", *DİA,* XX, 200-208.

Bebek, Adil, "Ka'bî", DİA, XXIV, 27.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn,* Beyrut 1971.

Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkıye 'an Kurûni'l-hâliye,* (nşr. C. Eduard Sachau), Leipzig 1923.

Bowen, H., "'Adud al-Dawla", *EI2,* I, 211-212.

Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2004.

Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şiîlik,* Sivas 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî,* I-VIII, İstanbul 1992.

Bulut, Halil İbrahim, "İlk Dönem İmâmîyye Kaynaklarına Göre Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* VIII/2 (2004), ss. 49-68.

--------, "Şeyh Müfîd ve İmamiye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi", *Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı 9/1, (2005), Sivas, s. 175-202.

--------, "Şiî Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât üç aylık araştırma dergisi,* cilt 8, sayı 1 Ocak-Mart 2005, ss. 139-156.

--------, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, İstanbul 2002.

Büyükkara, M. Ali, *İmâmiyye Şiasına Göre Önemli Gün ve Geceler, (Şeyh Müfîd ve Şeyh Banâî'nin Takvimleri),* Çanakkale 1999.

--------, *İmâmet Mücadelesi ve Hâşimoğulları,* İstanbul 1999.

Câbirî, Ali Hüseyin, *el-Fikru's-selefî 'inde'ş-Şi'ati'l-İmâmiyye,*Beyrut 1977.

Caferî, Muhammed Rıza, *el-Kelam inde'l-İmâmîyye; neş'etuhu ve tatavvuruhu ve mevkiu'ş-Şeyh el-Müfîd minhu,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), ss. 150-304, Beyrut 1414/1993.

Cahen, Claude, "Buwayhids or Buyids", *EI2,* I, 1350.

Câhiz, Ebû Osman b. Bahr, *el-Osmaniyye,* (nşr. Abdusselâm Harun), Kahire 1955.

Çelebi, İlyas, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA,* XXIV, 105.

--------, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, İstanbul 2002.

Çetin, Abdurrahman, "Ezan", *DİA,* XII, 37.

Daftary, Farhad, "Hamîdüddîn Kirmânî", *DİA,* XXVI, 63-64.

Dalkıran, Sayın, "Muhammed b. Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar", *Dini Araştırmalar Dergisi,* cilt: 7, s. 139-158.

Demir, Ahmet İshak, "İmamiyye Şiasında Dini Otorite", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Der.,* III (2003), sayı 3, s. 109-25.

Doğan, İsa, "Hasan el-Utrûş", *DİA,* XVI, 356-358.

Ebû Hayyan et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed, *el-İmta ve'l-Muânese,* (nşr. Ahmed Emin-Ahmed Zeyn), Beyrut 1373/1953.

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn,* (nşr. Ma'n Ziyade-Ridvan es-Seyyid), Beyrut 1979.

Emin, Seyyid Hasan, *Hayatü'ş-Şeyhi'l-Müfîd,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt I, Beyrut 1414/1993.

Ess, Josef van, "Ebû Abd Allah al-Basrî" *EI2, Suppl.* (İng), s. 12-14.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* (nşr. H. Ritter), Weisbaden 1963.

Fahreddin er-Râzî, *'İsmetü'l-enbiyâ',* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1986.

--------, *İ'tikâdât,* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım- Billah el-Bağdâdî), Beyrut 1986.

--------, *Muhassal (Kelam'a Giriş),* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 2002.

Fığlalı, Ethem Ruhî, "Gadîr-i Hum", *DİA,* XIII, 279-280.

--------, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri,* İzmir 2004.

--------, "Abdülkahir el-Bağdâdî", *DİA,* I, 245-247.

--------, "İmâmiyye", *DİA,* XXIII, 142-143.

--------, "İsnâaşeriyye", *DİA,* XXIII, 143-44.

--------, *İmâmiyye Şiası,* İstanbul 1984.

Fihrî, Ahmed b. Yusuf, *Fihristü'l-Lübüllî*, (nşr. Yasin Yusuf Ebû Zîne), Beyrut trs.,

Genç, Süleyman "Halife el-Kâdîr'in Sünnî Siyaseti", *Marife*, 4/2, s.220-221.

Gölcük, Şerafettin, "Bâkıllânî", *DİA,* IV, 531.

--------, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84-85.

Güner, Ahmet, "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri", *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sayı XIII-XIV, İzmir 2001, s. 35-63.

--------, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı XII, İzmir 1999, s. 47-72.

--------, *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti,* İzmir 1999.

Güneş, Kamil, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003.

Güngör, Mevlüt, "Cessâs", *DİA,* VII, 427-428.

Hamdân, Ahmed b. Abdülaziz, *Mâ yecibu en ye'rife'l-Müslim 'an akâidi'r-revâfizi'l-imâmiyye,* Kahire 1994.

Hansârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin, *Ravzâtü'l-cennât fî-ahvâli'l-'ulemâ ve's-sâdât,* (nşr. Esedullah İsmailiyân), Kum 1970-72.

Hasan İbrahim, Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi,* (çev. İsmail Yiğit v.dğr.), I- VII, İstanbul 1985.

Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ev Medînetü's-selâm,* (nşr. Mustafa Abdülkadir Ata) Beyrut 1998/1417.

Hayyat, Abdurrahim b. Muhammed, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhîd,* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1988.

Hillî, Ebû Cafer, *Kitâbu's-Serâir,* Kum 1410.

Howard, I.K.A., "Şiî Kelam Edebiyatı", (çev. M.Ali Büyükkara), *Kur'an Mesajı Araştırmaları Dergisi,* sayı: 22-23, s. 206-226.

Hûî, Ebü'l-Kasım el-Mûsevî, *Mucem ricâli'l-hadis ve tafsîl tabakati'r-ruvât,* Beyrut 1403.

Hussain, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth Imam,* Cambridge 1982.

İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî,* (nşr. Daniel Fımaret), Beyrut 1987.

İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-mîzân,* (th. Abdurrahman Maraşlı), Beyrut 1995/1416.

İbn Haldun, *Târîhu İbn-i Haldûn*, Beyrut 1979.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân,* (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), I-VI, Kahire 1367-69/1948-50.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelûsî, *el-Fasl fî milel ve'l-ahva ve'n-nihal,* (nşr. M.İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra), I-V, Riyad 1982/1402.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* I-IV, Kahire 1955.

İbn İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhayy b. el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb,* (nşr. Mahmud Arnaut), Beyrut 1989.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ ed-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* (nşr. Ahmed Abdulvahhab Fetîh), Kahire 1992/1413.

İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelefi'l-hadîs,* (çev. M. Hayri Kırbaşoğlu), İstanbul 1989.

İbn Küleveyh, Ebü'l-Kâsım Cafer b. Muhammed el-Kummî, *Kamilu'z-ziyârât,* Beyrut 1997/1418.

İbn Mâce, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshak, *el-Fihrist,* (nşr. İbrahim Ramazadan), Beyrut 1994.

İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, *el-Îzâh*, (nşr. Seyyid Celaleddin el-Hüseynî), Tahran 1395.

İbn Şehrâşûb, Ebû Cafer Muhammed b. Ali el-Mâzenderânî, *Meâlimu'l-'ulemâ*, (nşr. M. Sadık Bahrululum), Beyrut trs.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehasin Yusuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire,* Kahire 1972.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye fî nakdi kelâmi'ş-Şi'a ve'l-Kaderiyye,* Kahire 1321.

--------, *Mecmu'u Fetava,* (nşr. Abdürrahman b. Muhammed), Riyad 1961.

İbnü'l-Cevzî, Abdürrahman b. Ali b. Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk,* (nşr. Muhammed Abdülkadir Ata), I-XVIII, Beyrut 1992/1412.

İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Esîr *el-Kâmil fi't-Târîh,* (nşr. C.J. Tornberg), I-XIII, Beyrut 1979.

İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ *el-Munye ve'l-Emel,* (nşr. İsamuddîn Muhammed Ali), İskenderiye 1985.

--------, *Kitâbu tabakâti'l-Mu 'tezile,* (nşr. Susanna Dıwald-Wilzer), Beyrut trs.

İbrahim el-Ensârî el-Hûînî, *Ta'likât 'alâ Evâili'l-makâlât,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IV, Beyrut 1993/1414.

İlhan, Avni, "Bedâ", *DİA,* V, 290.

--------, *Mehdîlik,* İstanbul 1993.

İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları,* (çev. M.Saim Yeprem), İstanbul 1994.

İsferâyinî, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyizi'l-fırkati'n-nâciye 'an fırkati'l-hâlikîn,*, (nşr. K.Yusuf el-Hût), Beyrut 1983.

Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl,* (XV. Cilt en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât), (nşr. Tahâ Hüseyin vdğr.), I-XX, Kahire 1962-65.

--------, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, (*Resâilu 'adl ve't-tevhîd* içinde), (nşr. Muhammed Amare), Kahire 1971.

--------, *el-Munye ve'l-emel,* (cem. Ahmed b. Yahya el-Murtaza), (nşr. İsamuddin Muhammed Ali), İskenderiye 1985.

--------, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* (nrş. Abdülkerim Osman), Kahire 1408/1988.

--------,*Tabakâtü'l-Mûtezile, (Fazlu'l-İ 'tizâl ve tabakâtü'l-Mu 'tezile* içinde), (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1393/ 1974.

--------, *Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-metâin,* Beyrut trs.

--------, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve,* (nşr. Abdülkerîm Osman), I-II, Beyrut 1396/1986.

Kâdî İyaz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Mûsâ, *Tertîbu'l-medarik ve takrîbü'l-mesâlik,* (nşr. Ahmed Bekr Mahmud), Beyrut 1967.

Kallek, Cengiz, "Mâverdî", *DİA,* XXVIII, 180-186.

Kandemir, M. Yaşar, "Hatîb el-Bağdâdî", *DİA,* XVI, 453.

Karaarslan, Nasuhi Ünal, "İbnü'n-Nedîm", *DİA,* XXI, 171-173.

Kâsımî, Cemaleddin, *Kitâbu târîhi'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile,* Beyrut 1405/1985.

Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu'ş-Şi'a ve usûlühâ,* Beyrut 1981.

Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn,* (nşr. Kilisli Muallim Rıfat-Şerafettin Yaltkaya), İstanbul 1941-42.

Kaya, Mahmut, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *DİA,* III, 68-72.

Kays Al-i Kays, *el-İrâniyyûn: Ricâlu fikhi'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye,* Tahran 1986.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn; terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabî,* Beyrut 1993..

Kerâcekî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman, *Kenzu'l-Fevâid,* (nşr. Abdullah Ni'me), Kum 1410.

Keşşî, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl,* (nşr. Hasan el-Mustafavî), Kum 1404.

Khamenei, Seyyid Ali, "The Role of al-Shaykh al-Mufîd in the Development of Shi'i Fiqh and Kalam", *Message of Thaqalayn; A Quarterly Journal of Studies,* Vol. 1, September 1993, s. 25-67.

Kohlberg, Etan, "Evolution of Shia", *Bilief and Law in Imami Shi'ism,* (ed. a.mlf.) Variorum 1991.

--------, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", *Belief and Law in Imami Shi'ism,* Variorum 1991.

--------, "İmâmiyye Şiası Geleneğinde Rafizî Terimi", (çev. H. İbrahim Bulut), *Kelâm Araştırmaları Dergisi,* 2/2 (2004), s. 117-124.

Köse, Saffet "İbn Ebû Akil", *DİA,* XIX, 420-421.

Köse, Saffet, "İsferâyînî, Ebû Hâmid", *DİA,* XXII, 514.

Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam teh Cultural Revival During the Buyids Age,* Leiden 1986.

Kummî, Abbas, *el-Künâ ve'l-elkâb,* Beyrut 1983/1403.

Kummî, Sa'd b. Abdullah, *el-Makâlât ve'l-firak,* (nşr. M.Cevad Meşkûr), Tahran 1963.

Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar,* (çev. Hasan Onat-Sönmez Kutlu), Ankara 2004.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Kâdir-Billah", *DİA,* XXIV, 128.

Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, (nrş. Ali Ekber el-Gaffârî) (Hüseyin Ali Mahfuz'un mukaddimesi), Tahran 1388,

--------, *Usûl-i Kâfî,* (nşr. Cevad Mustafavî), İntişârât-i İlmiye-i İslâmî, trs.

Madelung Wilferd,., "A Treatise of Sharif Al-Murtada on the Legality of Working for the Goverment" *Bulletin of teh School of Oriental and African Studies,* 43 (1980), s.18-31.

--------, "Abd al-Jabbar", *EIr.*, I, 116-118.

--------, "Ahbariyya", *The Encyclopedia of Islam,* suppl. I, 56.

--------, "Alam Al-Hodâ", *EIr*, I, 793.

--------, "Al-Kuleynî", *EI2,*V, 362-363.

--------, "Al-Mufîd", *EI2,* VII, 312-313.

--------, "Hisham b. al-Hakam", EI2, III, 496-498.

--------, "Ebn Jonayd", *Eır.,* VII, 31-32.

--------, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme İmâmite*, Paris 1970, s. 13-30.

Makdisi, George, *History and Politics in Eleventh Century Baghdad,* Great Britain 1990.

Makrizî, Ebü'l-Abbas, *İttihâzu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtimiyyîn el-hulefâ*, (nşr. Muhammed Hilmi), Kahire 1996.

Markinkovski, M. İsmail, "Selected Aspects of the Life and Works of Al-Shaykh Al-Mufid", *Hamdard Islamicus,* Vol. XXIII, No.2, (2000).

McCarthy, R.J., "al-Bâkıllânî", *EI2,* I, 958.

McDermott, Martin, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid,* Beirut 1978.

Meclisî, Muhammed Bakır, *Bihar'ul-Envar*, Tahran 1301.

Menâî, Aişe Yusuf, *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye,* Katar 1996.

Merçil, Erdoğan, "Besâsirî", *DİA,* V, 528-529.

--------, "Büveyhîler", *DİA,* VI, 496.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-zeheb,* (nşr. Muhyiddin Abdülhamid), y.y., 1964.

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti; İslâm'ın Rönesansı,* (çev. Salih Şaban), İstanbul 2000.

Mirza Abdullah Efendi, *Riyâdü'l-ulemâ ve hidâyetü'l-füdelâ*, (nşr. Ahmed el-Hüseyin), Kum 1981.

Modarressi, Hossein, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica,* cilt 59(1984), ss. 141-158.

Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam,* New Haven, London 1985.

Muhsin Emin, *A'yanu'ş-Şia*, (nşr. Hasan Emin), Beyrut 1406/ 1986.

Munğiyye, Muhammed Cevâd, *Felâsifetü'ş-Şî'a hayâtühum ve ârâuhum,* Lübnan 1978.

Mutahharî, Murtada, "Introduction to Ilm al-Kalam" *Al-Tawhîd, A Quarterly Journal of Islamic Thougth and Culture,* vol. II, nu.. 2 (1405), January 1985.

Muvahhid el-Ebtahî, Seyyid Muhammed Ali, *Tehzîbü'l-makâl fî tenkîhi kitâbi'r-ricâl,* I-II, y.y., trs.

Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia İnançları,* (çev. Abdülbakiy Gölpınarlı), İstanbul 1978.

Müfid, Ebû Abdullahİbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Ademu sehvi'n-Nebî,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

--------, *Ahkâmü'n-nisâ,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IX, Beyrut 1993/1414.

--------, *Aksâmü'l-mevlâ fi'l-lisân,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VIII, Beyrut 1993/1414.

--------, *Cevâbatü ehli'l-Mevsil fi'l-'aded ve'r-ru'ye,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IX, Beyrut 1993/1414.

--------, *al-Irshâd; the book of guidance the livesof the Imams,* (İng. çev. I.K.A.Howard), İntişârât-ı Ensâriyân, Kum trs.

--------, *el-Akl fî usûli'd-dîn,* Beyrut 1412/ 1992.

--------, *el-Cemel ve'n-nusra li-seyyidi'l-'itra fî harbi'l-Basra,* (nşr. Seyyid Ali Mir Şerîfî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: I, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Emâlî,* (nşr. Ali Ekber Gaffârî-Hüseyin Estedûlî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: XIII, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Fusûlü'l-'aşere fi'l-ğaybe,* (nşr. Fâris el-Hasûn), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: III, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-fusûlü'l-muhtare mine'l-'uyûn ve'l-mehâsin,* (nşr. Seyyid Ali Mir

Şerîfî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: II, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Hikâyât fî muhalefâti'l-Mu'tezile mine'l-'adliyye ve'l-fark beynehüm ve beyne'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye* (nşr.Muhammed Rıza el-Hüseynî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-İ'lâm*, (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IX, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-İfsâh fi'l-imâme,* (nşr. Müessesetü'l-bi'se), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VIII, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-İhtisâs,* (nşr. Ali Ekber Gaffârî-Seyyid Mahmud ez-Zerendî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: XII, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-İrşâd,* Beyrut 1979.

--------, *el-İşrâf,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IX, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Kâfie fî ibtâli tevbeti'l-hâtie,* (nşr. Ali Ekber Zemânî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VI, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Mesâil elletî seelehâ eş-Şeyh et-Tûsî 'an eş-Şeyh el-Müfîd,* (nşr. Seyyid Ebü'l-Hasan el-Alevî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt, III, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Mesâilu'l-Cârûdiyye,* (nşr. Muhammed Kâzım Şânecî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye,* (nşr. Ali Ekber el-Horasânî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VI, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Mesâilu's-Sağaniyye,* (nşr. Seyyid Muhammed el-Kâdî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt, III, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Mesâlu's-Sereviyye,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

--------, *el-Mesh 'ale'r-ricleyn,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IX, Beyrut 1993/1414.

--------, *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl,* (nşr. Muhammed Rıza el-Hüseynî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

--------, *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye,* (nşr. Rıza el-Muhtârî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

--------, *er-Risâletü'l-ûlâ fi'l-ğaybe,* (nşr. Al-i Cafer), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

--------, *er-Risâletü'r-râbi'a fi'l-ğaybe,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

--------, *er-Risâletü's-sâniye fi'l-ğaybe,* (nşr. Al-i Cafer), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

--------, *es-Sekalân: el-Kitâbu ve'l-'itra, İddetü resâil,* Mektebetü'l-Müfîd, Kum, trs.

--------, *et-Tezkira bi-usûli'l-fıkh,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IX, Beyrut 1993/1414.

--------, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtarat,* (nşr. İbrahim el-Ensârî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IV, Beyrut 1993/1414.

--------, *Hulâsetü'l-Îcâz fi'l-Mut'a,* (nşr. Ali Ekber Zemânî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VI, Beyrut 1993/1414.

--------, *Îmânu Ebî Tâlib,* (nşr. Müessesetü'l-Bi'se), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

--------, *Kısmün min risâleti'l-mut'a,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VI, Beyrut 1993/1414.

--------, *Kitâbü'l-Mezâr menâsikü'l-Mezâr,* (nşr. Seyyid Muhammed Bakır el-Ebtâhî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: V, Beyrut 1993/1414.

--------, *Mes'ele fi'l-İrâde,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

--------, *Mes'ele fi'n-nass 'alâ Alî,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

--------, *Mes'ele uhrâ fi'n-nass 'alâ Alî,* (nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

--------, *Mesâilu'l-'avîz,* (nşr. Muhsin Ahmedî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VI, Beyrut 1993/1414.

--------, *Mesârru'ş-Şî'a fî muhtasar tevârîhi'ş-şerî'a,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

--------, *Risâle fî ma'ne'l-mevlâ,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VIII, Beyrut 1993/1414.

--------, *Risâle fi'l-mihr,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IX, Beyrut 1993/1414.

--------, *Risâle havle haberi Mâriye,* (nşr. Mehdî es-Sabâhî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt, III, Beyrut 1993/1414.

--------, *Risâle havle hadîs: Nahnu meaşiri'l-enbiyâ,* (nşr. Mâlik el-Mahmûdî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

--------, *Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1414.

--------, *Şerhu'l-menâm,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VIII, Beyrut 1993/1414.

--------, *Tafdîlu Emîri'l-mu'minîn,* (nşr. Ali Mûsâ el-Ka'bî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

--------, *Tahrîmu zebâihi Ehl-i'l-Kitâb,* (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IX, Beyrut 1993/1414.

--------, *Tashîhu İ'tikâdâti'l-İmâmiyye,* (nşr. Hüseyin Dergâhî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: V, Beyrut 1993/1414.

Nader, Albert N., "Bishr al-Mu'tamir", *EI2,* I, 1243-1244.

Naqawi, Ali Ridâ, "Contribution of Shayhk al-Mufîd to the Development of Shi'i Jurisprudence" *Message of Thaqalayn,* vol. 1, no. 1, 1963, ss. 77-86.

Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü'l-imâme,Kitâbu evsât fi'l-makâlât,* (nşr. Josef van Ess) Beyrut 1971.

Necâşî, Ebu'l-Abbas, *Kitâbu'r-Ricâl,* (nşr. M. Cevad en-Nâinî), Beyrut 1988.

Necefî, Ali Fazıl el-Kâinî, *Mu'cemu müellifi'ş-Şî'a,* Kum 1984.

Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Kitâbü Fıraku'ş-Şi'a,* (nşr. M. Sâdık Al-i Bahrululûm), Necef 1355/ 1936.

Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb, *Kitâbü'l-Gaybe*, (nşr. Ali Ekber Gaffârî), Mektebeu's-Sadûk, Tahran, ts.

Onat, Hasan, "Şiî İmâmet Nazariyesi", *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi,* cilt: 32 (Ankara 1992), s. 89-110.

--------, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği,* Ankara 1993.

Öz, Mustafa "Hişâm b. Hakem", *DİA,* XVIII, 153-154.

--------, "Küleynî", *DİA,* XXVI, 538-539.

--------, "Dırâr b. Amr", *DİA,* IX, 274-275.

--------, "Evâilü'l-Makâlât", *DİA*, XI, 514.

--------, "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk", *DİA,* XIX, 345-46.

--------, "İbnü'l-İhşîd", *DİA,* XXI, 94-95.

Öz, Mustafa- İlhan, Avni, "İmâmet", *DİA,* XXII, 201-203.

Özaydın, Abdülkerim, "Bağdat", *DİA,* IV, 438-439.

--------, "Kâim-Biemrillah", *DİA,* XIV, 210-211.

--------, "Adudüddevle", *DİA,* I, 392-393.

Pâketçî, Ahmed, "İbn Cüneyd", *Dâiretü'l-ma'arif-i Büzürg-i İslâmî,* (DMBİ), Tahran 1367.

Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn,* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979.

Sachedina, A. Abdulhussein, *Islamic Messianism The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism,* New York 1981.

--------, *The Just Ruler in Shi'ite İslâm,* Oxford, trs.

Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sîsü'ş-Şi'a,* Beyrut 1981.

Sadûk, İbn Babeveyh el-Kummî, *el-İ'tikâdât,* (nşr. İsam Abdusseyyid), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: V, Beyrut 1414/1993.

--------, *Kemâluddîn ve Temâmu'n-ni'me,* (nşr. A.Ekber Gaffârî), Kum 1984.

--------, *Men la yahduruhü'l-fakîh*, (nşr. Seyyid Hasan Horsan), Beyrut 1981.

--------, *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları,* çev. E.Ruhi Fığlalı, Anakara 1978.

Safedî, Salahaddin Halil b. Aybeg, *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât,* Weisbaden 1962.

Saklan, Bilal, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA,* X, 239-240.

Sealebî, Abdülmelik en-Nîsâbûrî, *Yetîmu'd-dehr fi mehasini ehl-i'l-asr,* (nşr. Müfîd Muhammed el-Kamîha), Beyrut 1983.

Selheim, R., "al-Marzubânî", *EI2,* VI, 634-635.

Serinsu, Ahmet Nedim, "Kerâbîsî", *DİA,* XXV, 264-265.

Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî,* (Ar. Çev. Mahmud Fehmi Hicazî), 1983.

Sourdel, D., "al-Kadir-Bi'llâh", *EI2,* IV, 378-379;

--------, "al-Kâim-Bi Amr Allâh", *EI2,* 457-458;

Söylemez, M. Mahfuz, "İmamiyye ve Tarihin Yeniden İnşası", *İdeolojik Tarih Okumaları,* Ankara 2002.

Stern, S.M., "Abd al-Djabbar b. Ahmad", *EI2*, I, 59-60.

Strothmann, R., "Müfîd", İslam Ansiklopedisi, VIII, 791-792.

Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî 'ilmi'l-kelam dirâse felsefiyye li-ârâi'l- fıraki'l-İslâmiyye fî usûli'd-Dîn,* I-II, Beyrut 1985.

Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ,* (nşr. Muhammed Abdülhamîd), Beyrut 1988.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal,* (nşr. Fehmî Muhammed), Beyrut 1413/ 1992.

Şerîf Murtaza, *el-Usûlu'l-İ'tikâdiyye, Nefâisu'l-mahtutât* içinde, (nşr. Muhammed Hasan el-Yasin), Bağdat 1954.

--------, *el-Mukni' fi'l-gaybe ve'z-ziyâdetü'l-mükemmile,* (nşr. Es-Seyyid Muhammed Ali el-Hakîm), Kum 1416.

--------, *Gürerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-kalâid*, (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Dâru'l-İhya 1373/ 1954.

Şerîf Radî, Ebü'l-Hasan, *Dîvânü Şerîf -e'r-Radî,* Beyrut trs.

Şeybî, Kamil Mustafa, *es-Sıla Beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Bağdad 1382/ 1963.

Şibay, Halim Sabit, "Bâkıllânî", *İA,* II, 253.

Şüşterî, Seyyid Nurullah, *Mecâlisü'l-mu'minîn,* Tahran 1986.

Tabatabâî, Abdülaziz, *eş-Şeyh el-Müfid ve 'atâuhu'l-fikriyye el-hâlide,* (*Silsiletü Müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), Beyrut 1414/1993, cilt: I, s.17-149.

Tabatabaî, Seyyid Muhammed el-Mehdî Bahru'l-ulum, *Ricâlu's-seyyid Bahrululum, el-Ma'rûf bi'l-fevâidi'r-ricâliyye,* (nrş. Muhammed Sadık Bahrululum-Hüsiyen Bahrululum), Tahran 1363.

Taberî, Muhammed b. Cerir, *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk,* Zeyl'i birlikte, I-XI, Beyrut 1407/1987.

Tabersî, Ebü'l-Mansûr Ahmed b. Ali, *el-İhticâc,* (nşr. Muhammed Bakır el-Mûsevî el-Harsânî) I-II, Beyrut 1983.

Tabersî, Mirza Hüseyin Nurî, *Müstedrekü'l-vesâil.* y.y., 1991/1411.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen,* İstanbul 1992.

Toksarı, Ali, "İbn Şâzân el-Bağdâdî", *DİA,* XX, 369-370.

Topaloğlu, Nuri, "İbnü's-Semmâk, Ebû Amr", *DİA,* XXI, 204.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "İbnü'l-Heysem", *DİA,* XXI, 82-87.

Tritton, A.S., *İslâm Kelamı (*trcilt: Mehmet Dağ), Ankara 1983.

Tunç, Cihad, "Bişr b. Mu'temir", *DİA,* VI, 223-224.

--------, "Ca'fer b. Harb", *DİA,* VI, 549-551, 550.

Tûsî, Ebû Cafer, *Fihrist,* Beyrut 1983.

--------, *İhtiyâru marifeti'r-ricâl; el-Ma'rûf bi ricâli'l-Keşşî,* (nşr. Hasan el-Mustavafî), Meşhed 1348.

--------, *Kitâbü'l-Gaybe,* (nşr. İbadullah Tahranî-Ali Ahmed Nasih), Kum 1411.

--------, *Ricâlü't-Tûsî,* (nşr. Muhammed Bahrululum), Kum 1961.

--------, *Tehzîbu'l-ahkâm,* (nşr. Şeyh Ali el-Ahundî), Beyrut 1401/ 1381.

--------, *Tekmile min kelâmi'ş-Şeyh et-Tûsî fi'l-Mufassah*, (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993.

Tümer, Günay, "Bîrûnî", *DİA,* VI, 206-215.

Uludağ, Süleyman, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA;* XV, 377-381.

Uyar, Mazlum, "Gaybet Sonrası Şiî Kelamın Teşekkülü ve Mûtezile", *İslâmiyat* II (1999*),* sayı 3, s.153.

--------, "İbnü'l-Cüneyd", *DİA,* XXI, 5-6.

--------, *Ahbarîlik İmamiyye Şia'sında Düşünce Ekolleri,* İstanbul 2000.

--------, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri,* İstanbul 2004

Üstün, İsmail Safa, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi Ayetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakih Kavramı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu,* İstanbul 1993.

Üzüm, İlyas, "İbn Bâbeveyh, Ebü'l-Hasan", *DİA,* XIX, 344.

--------, "Kütüb-i Erbaa", *DİA,* XXVII, 4-5.

Watt, W.Montgomery, "Sidelights On Early Imamite Doctrine", *Studia Islamica,* (1970) XXXI, s. 287-298.

--------, "The Significance of the Early Stage of Imami Shi'ism", *Religion and Politics in İran,* (ed. Nikke R. Keddie), London 1983, s. 21-32.

--------, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981.

Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân,* Beyrut 1977.

Yasin, M. Hasan, "Muhammad b. Muhammad b. al-Nu'man al-Shaikh al-Müfîd", *Majallât al-Balagh* (Baghdad), 3 (1970).

Yavuz, Salih Sabri, "İsferâyînî, Ebû İshak", *DİA,* XXII, 515.

Yavuz, Yusuf Şevki "İbn Şâzân en-Nîsâbûrî", *DİA,* XX, 370.

--------, "İbn Şâzân en-Nîsâbûrî", *DİA,* XX, 370.

--------, "Aşûrâ", *DİA,* IV, 25-26.

--------, "Bişr b. Mu'temir", *DİA,* VI, 224.

--------, "Câhîz", *DİA,* VII, 25.

--------, "Cevâlîkî, Hişâm b. Sâlim", *DİA,* VII, 437-38.

--------, "Cübbâî, Ebû Ali", *DİA,* VIII, 99-102.

--------, "Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî", *DİA,* X, 212-213.

--------, "Esam, Ebû Bekir", *DİA,* XI, 353-355.

--------, "Halku'l-Kur'an", *DİA,* XV, 372.

--------, "İbn Küllâb", *DİA,* XX, 156-157.

Yazıcı, Hüseyin, "Merzübânî", *DİA,* XXIX, 256-257.

Yazıcı, Tahsin "Deylem", *DİA,* IX, 264-266.

Yurdagür, Metin, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA,* XXIV, 103.

--------, "Son Dönem Mûtezilesinin En Meşhur Kelamcısı Kâdî Abdülcebbâr, Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD,*IV (1986), s. 117-136.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl,* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Kahire 196.

--------, *el-İber fî haber men ğaber,* (nşr. Ebû Hacer Muhammed b. Said), I-V, Beyrut 1985.

--------, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ,* (nşr. Şuayb Arnaut v.dğr.), I-XXIII, Beyrut 1997.

--------, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-alam,* (nşr. Ömer Abdusselam Tedmûrî), Beyrut 1993.

Zencânî, Fadlullah, *Ta'likât 'alâ Evâili'l-makâlât,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IV, Beyrut 1993/1414.

Zorlu, Cem, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar,* Ankara 2001.

Züheyrî, Muhammed, *el-Edeb fî Zıllî Benî Büveyh,* Kahire 1949.

KARMA İNDEX

A

Abbâsîler 5, 14, 19, 20, 21, 24, 106, 111, 198, 199, 227, 316.

Adudüddevle 23, 29, 33, 105, 107, 108, 109, 122, 201, 202, 349.

Ahmed b. Büveyh 22.

Allaf 39.

Amîdu'l-Cuyûş 34, 75, 214, 217, 218.

aslah 135, 136, 156, 232, 266, 317, 318, 326, 331.

Aşûre 7, 33, 75, 83, 107, 113, 201, 203, 204, 205, 206, 211, 212, 219, 331.

B

Bâbü'l-Basra 35, 76, 108, 218.

Bağdâdî 17, 27, 30, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 55, 56, 61, 62, 64, 67, 68, 72, 73, 74, 91, 94, 99, 101, 102, 103, 104, 125, 126, 132, 136, 167, 171, 173, 174, 175, 176, 191, 312, 337, 339, 340, 342, 350.

Bağdat 6, 11, 12, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 25, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 48, 49, 51, 53, 54, 57, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 109, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 125, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 141, 147, 151, 169, 172, 173, 177, 179, 180, 184, 185, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 226, 227, 228, 229, 230, 235.

Bağdat ekolü 95, 227, 243.

Bağdat Mûtezilesi 15, 94, 96, 115, 156, 185, 227, 228, 229, 230, 235, 329.

Bahâüddevle 22, 23, 26, 29, 34, 162, 202, 214.

Bahreyn 11, 19, 20, 21, 69, 97, 98, 101, 126, 134, 138, 174, 183, 201, 337.

Bahtiyar 29, 107, 201.

Bâkıllânî 6, 14, 27, 74, 78, 81, 84, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 145, 191, 253, 256, 276, 338, 340, 344, 350.

Barasa mescidi 35, 66, 76, 77, 173, 180, 202, 216.

Basra ekolü 100.

Basra Mûtezilesi 100, 115, 186, 187, 189, 227, 228, 229, 239.

Bâtıniyye 129.

bedâ 8, 15, 152, 221, 319, 320, 321, 322, 334, 342.

Bedir 131, 144, 154, 276, 305, 318.

Behşemiyye 100, 150, 208, 274.

Bermekî 40, 222.

Bîrûnî 124, 203, 338, 351.

Bişr b. Mu'temir 222, 227, 228, 351, 352.
Bizans 29, 129.
Büveyhîler 5, 11, 14, 19, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 66, 78, 96, 122, 123, 133, 172, 184, 202, 212, 213, 223, 224, 226, 227, 238, 326, 330, 331, 338, 340, 344.
Büyük Gaybet 181, 225, 315, 316.

C

Cafer b. Harb 186, 227.
Cafer Sadık 39, 41, 42, 237, 267, 270, 271, 285, 293.
Câhiz 95, 102, 156, 186, 187, 190, 306, 339.
Cârudiyye 149, 177, 185, 194, 330, 335.
Cebel 19, 250.
Cebriyye 47, 80.
Cehm b. Safvan 39, 42.
Cemel 36, 62, 65, 66, 68, 69, 70, 73, 85, 98, 122, 130, 145, 146, 157, 158, 159, 160, 162, 174, 176, 177, 187, 213, 215, 219, 230, 236, 238, 266, 271, 281, 282, 283, 335, 345.
Cevâlikî 5, 43, 44, 47, 49, 222.
Cübbâî 44, 96, 100, 133, 134, 150, 187, 188, 208, 274, 352.
Cürcan 19, 136, 330.

D

Deccal 89.
Dekkâk 64, 104, 126.
Derb-i Riyah 66, 76, 77, 97, 106, 176, 202, 216.
Deylem 22, 27, 28, 107, 114, 224, 352.
Diyarbekir 136, 180.

E

Ebû Abdullah el-Basrî 6, 65, 71, 95, 96, 97, 98, 101, 133, 134, 168, 188, 329, 340.
Ebû Cafer et-Tûsî 6, 16, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 55, 56, 62, 63, 64, 66, 72, 85, 88, 91, 93, 99, 102, 105, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 138, 140, 148, 149, 151, 154, 155, 156, 158, 160, 162, 166, 168, 169, 171, 173, 182, 192, 193, 277, 329.
Ebû Hayyan et-Tevhîdî 62, 65, 73, 95, 96, 100, 124, 339.
Ebû Kalicar 29.
Ebû Sehl İsmail 53, 54.
Ebû Şucâ 27, 28.
Ebü'l-Ceyş 6, 55, 65, 69, 86, 94, 95, 98, 99, 329.
Ebü'l-Kâsım el-Belhî 94.
Ehl-i Amme 47.
Ehl-i Beyt 37, 90, 110, 111, 129, 151, 168, 176, 185, 191, 208, 270, 274, 318.
Ehl-i Hadis 11, 48, 174, 191, 194, 225, 230, 235, 236, 247, 333.
Ehl-i Sünnet 13, 25, 45, 47, 70, 78, 120, 128, 172, 207, 213, 217, 220, 245, 247, 286, 321, 326.
Ekfânî 35, 109, 199, 216, 218.
Emevîler 19, 20, 21, 203, 206.
Emîrü'l-ümerâ 22.
Esam 39, 186, 352.
Eş'arî 17, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 123, 125, 128, 129, 223, 229, 257, 312, 339, 340.
Eş'ariyye 125, 127, 128, 131, 177, 179, 185, 227, 330.

F

Fars 21, 28, 29, 53, 78, 82, 107, 137, 158, 177, 180, 330.

Fâtımîler 11, 19, 20, 123, 199, 200.

G

Gadîr-i Hum 7, 32, 33, 34, 70, 75, 134, 150, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 272, 274, 331, 339.

Gaib İmâm 67, 115, 154, 181, 182, 183, 184, 226, 330, 331.

Gâliyye 44, 45, 319.

Gazneliler 26, 122, 198.

H

haber-i vahid 94, 193, 231, 235, 255, 327, 328, 333.

Hair 82, 177, 180, 330.

Hallâc 191, 192, 351.

Hamdânîler 11, 19, 78, 96, 123.

Hasan b. Mûsâ 42, 53, 54, 55, 56, 224, 348.

Hasan el-Askerî 55, 153, 225, 314, 316.

Hasan el-Utrûş 27, 28, 339.

Hassân b. Sâbit 208, 209.

Hatîb Bağdâdî 30, 67, 68, 72, 73, 74, 101, 103, 126, 132, 136, 171, 173, 174, 176.

Hayyat 221, 222, 223, 229, 340.

Hemedan 21, 123, 124, 132, 180.

Hızır 89, 267, 289.

Horasan 19, 26, 29, 87, 98, 106, 124.

Hudeybiye 131, 276, 318.

hüsün-kubuh 233, 331, 332.

Hz. Aişe 36, 160.

Hz. Ali 8, 30, 32, 36, 37, 39, 40, 46, 79, 80, 84, 96, 97, 98, 100, 110, 111, 126, 130, 131, 134, 135, 137, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 155, 156, 159, 160, 162, 170, 176, 178, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 199, 206, 207, 208, 209, 210, 228, 229, 236, 238, 239, 241, 258, 261, 264, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 281, 284, 287, 293, 297, 298, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 326, 327, 328, 334.

Hz. Ebû Bekir 33, 68, 80, 84, 96, 101, 156, 167, 207, 211, 295, 328.

Hz. Fâtıma 25.

Hz. Hüseyin 32, 36, 83, 88, 149, 160, 161, 203, 204, 319.

Hz. İsâ 210, 304, 310, 311, 323.

Hz. Mûsâ 308, 323.

Hz. Osman 162, 210, 216, 218.

Hz. Ömer 96, 148, 168, 176, 213, 327.

İ

İbn Cüneyd 5, 6, 48, 53, 56, 57, 92, 93, 94, 171, 193, 349.

İbn Ebû Akil 48, 53, 56, 57, 93, 94, 343.

İbn Küleveyh 329, 341.

İbn Mes'ûd 25, 216, 217, 218, 219.

İbn Nedîm 16, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 54, 55, 56, 62, 63, 64, 65, 72, 73, 74, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 102, 103, 105, 140, 156, 173, 176, 179, 189, 341.

İbn Semmâk 64.

İbn Şâzân 45, 46, 47, 104, 125, 341, 350, 352.

İbn Şehrâşûb 17, 39, 44, 45, 62, 66, 71, 72, 95, 116, 117, 118, 119, 138, 139, 142, 144, 145, 147, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 192, 193, 194, 207, 274, 341.
İbnü'l-Ciâbî 6, 102, 103, 337.
İbnü'l-Esîr 17, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 77, 102, 103, 107, 108, 109, 111, 113, 117, 126, 129, 180, 199, 200, 202, 203, 204, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 253, 342.
İbnü'l-İhşîd 96, 100, 188, 257, 349.
İbnü'l-Muallim 6, 34, 64, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 77, 128, 130, 134, 140, 172, 173, 176, 214, 215, 218.
ilmu'l-imâm 46, 56, 234, 289, 291, 292, 332.
İmâdüddevle 29.
Irak 20, 21, 28, 29, 34, 93, 107, 108, 124, 180, 214, 215.
İran 20, 27, 28, 29, 87, 121, 132, 142, 351.
İsfahan 19, 21, 78, 123, 133, 180.
İsferâyînî 35, 44, 45, 76, 77, 123, 179, 199, 216, 217, 218, 247, 343, 352.
İsmailiyye 120, 126, 185.
ismet 50, 81, 152, 239, 245, 246, 249, 261, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 291, 297, 307, 308, 334.
İzzüddevle 24.

K

Ka'bî 15, 94, 95, 100, 155, 187, 188, 227, 235, 236, 338, 348.
Kâdî Abdülcebbâr 6, 14, 40, 42, 70, 71, 78, 84, 96, 100, 114, 115, 123, 127, 128, 132, 133, 134, 136, 179, 201, 228, 236, 245, 253, 256, 339, 342, 352.
Kâdir-Billâh 25, 26, 110, 111, 112, 113.
Kâim-Biemrillah 349.
Karmatîler 11, 19, 20, 21.
Kerâbisî 191.
Kerâcekî 6, 43, 114, 119, 120, 163, 173, 343.
Kerbela 83, 113, 160, 161, 205, 217, 294.
Kereç 28.
Kerh 32, 34, 35, 66, 75, 76, 77, 106, 107, 108, 113, 116, 117, 126, 173, 178, 180, 202, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219.
Kerrâmiyye 45, 179.
Kirman 21, 28.
Kûfe 40, 64, 81, 118, 129, 160, 161, 211, 273, 294.
Kum 15, 48, 49, 53, 56, 62, 65, 85, 86, 87, 88, 91, 106, 112, 114, 115, 119, 139, 142, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 155, 160, 162, 164, 169, 170, 247, 249, 315, 329, 337, 340, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 350, 351.
Kur'an'ın korunmuşluğu 83, 84, 219, 252.
Küçük Gaybet 11, 47, 86, 91, 314, 315, 316.
Küleynî 5, 12, 42, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 88, 91, 92, 118, 225, 244, 261, 262, 263, 267, 271, 280, 286, 287, 293, 307, 315, 343, 348.
Kümeyd b. Zeyd 150, 208, 274.

L

lütuf 114, 115, 135, 136, 232, 243, 262, 266, 293, 294, 326, 331, 332.

M

Mâverdî 124, 342.
Medine 32, 39, 43, 89, 206, 210, 255, 289, 300, 303, 306.
Mehdî 25, 86, 108, 118, 119, 135, 145, 148, 150, 152, 153, 154, 158, 159, 160, 163, 167, 183, 226, 261, 278, 314, 316, 317, 318, 319, 324, 325, 331, 345, 346, 347, 348, 350.
Mekke 32, 33, 89, 106, 119, 206, 255, 272, 303, 310, 318.
Merdâvic 28.
Merzübânî 6, 101, 102, 109, 113, 126, 352.
Mısır 11, 20, 32, 78, 94, 102, 111, 119, 124, 137, 171, 199.
mûcize 8, 50, 56, 81, 156, 158, 241, 252, 256, 257, 258, 261, 275, 285, 292, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 318, 319, 324, 332, 334, 338.
muhaddes 266, 267, 268.
Muhakkime 177, 185, 330.
Muhammed el-Bakır 38, 205.
Muhammed el-Hanefiyye 312.
Muhtar es-Sakafî 33, 211, 312, 319.
Muizzüddevle 22, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 66, 106, 203, 204, 212, 331.
Mûsâ Kâzım 106, 109, 267, 270, 271.
Musul 19, 22, 64, 78, 82, 106, 114, 129, 136, 177, 180, 203, 330.
Mûtezile 7, 13, 15, 28, 45, 47, 53, 54, 55, 56, 57, 68, 80, 88, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 115, 123, 125, 127, 128, 130, 135, 141, 146, 149, 153, 156, 160, 172, 174, 177, 178, 179, 185, 186, 187, 189, 190, 207, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 254, 257, 258, 264, 266, 270, 277, 321, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 337, 342, 351, 352.
Mücebbire 126.
Mücessime 41, 43.
Mürcie 45, 47, 126, 153, 177, 185, 264, 330.
Müstekfî 21, 22, 23, 24, 30.
Müşebbihe 41, 43, 45.
Müşerrifüddevle 202.

N

Nazzam 39, 40, 190, 258.
Necâşî 6, 16, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 56, 61, 62, 66, 72, 84, 87, 91, 92, 94, 97, 98, 99, 105, 110, 113, 116, 118, 119, 121, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 207, 228, 256, 274, 348.
Nevbahtîler 56, 99, 137, 219, 224, 230, 234, 253, 267, 292, 329.
Nu'mânî 5, 12, 51, 52, 225, 226, 262, 315, 348.

R

Râfizîler 223, 224.

ric'at 8, 15, 135, 143, 152, 221, 242, 314, 322, 323, 334, 338.
Rummânî 6, 68, 69, 99, 100, 101, 109, 124, 126, 156, 188, 329.
rü'yetullah 56.
Rüknüddevle 29, 87.

S/Ş

Sadûk 6, 12, 40, 48, 52, 62, 65, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 118, 151, 152, 164, 193, 210, 225, 226, 231, 233, 236, 247, 248, 249, 253, 254, 255, 262, 263, 279, 285, 286, 287, 288, 290, 315, 319, 320, 322, 323, 325, 327, 328, 329, 332, 348, 349.
Sahib b. Abbad 96, 99, 133, 156, 189, 224.
Samsâmüddevle 202.
sehvü'n-Nebî 7, 91, 245, 247, 249, 252.
Sekkâk 45, 221, 222.
Selçuklular 26.
Suriye 20, 29, 199.
şahinşah 29.
Şam 51, 102, 120, 204, 237.
şefaat 135, 241, 242, 334.
Şerefüddevle 107, 202.
Şerîf Murtaza 6, 67, 105, 106, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 141, 143, 146, 154, 173, 178, 199, 219, 292, 294, 329, 350.
Şeytanüttak 44, 45, 47.

T

Taberistan 19, 28, 82, 114, 137, 142, 177, 180, 330.
Tabersî 71, 72, 85, 148, 176, 181, 182, 183, 277, 350.
Tahrîfu'l-Kur'an 253.
takiyye 8, 15, 90, 243, 277, 279, 325, 326, 327, 334.
Talha 36, 69, 130, 145, 154, 159, 191, 193, 273, 310.
tevkii 71, 181, 183, 330.
Tuğrul Bey 30.

U

Uhud 318.
Ukbera 64, 82, 128, 136, 143, 177, 180, 200, 330.

V

vaîd 136, 149, 156, 190, 224, 241, 334.
Vâkıfiyye 89, 177, 330.
Veda Haccı 206, 208, 272.

Y

Yemame 19.
Yevmü'l-Ğâr 34, 211.

Z

Zeyd b. Ali 81, 190.
Zeydîler 11, 28, 78, 96.
Zeydiyye 28, 80, 81, 88, 89, 126, 149, 153, 177, 185, 194, 242, 243, 271, 321, 330.
Zübeyr 33, 34, 36, 69, 76, 130, 145, 159, 191, 211, 273, 310, 319.
Zülkarneyn 89.
Zürare b. A'yan 5, 38, 43, 47.
Zürâriyye 38.